



## 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학박사 학위논문

# 베르그손의 도덕 행위론 연구

- 자유와 생명 형이상학의 지평에서 -

2020년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

이 선 희

## 국 문 초 록

본 글은 베르그손의 도덕 행위론을 연구하기 위한 것이다. 따라서 궁극적으로는 『도덕과 종교의 두 원천』에서 등장하는 도덕과 생명의 관계를 다루고, 그 관계가 함축하는 도덕 행위론의 진정한 의의를 밝히는 것을 목적으로 한다. 그리고 이를 위해 그의 이전의 저작들에서 다루어지는 자유와 생명, 직관과 지성, 행위와 인식 등의 주제가 필수적으로 재조명되어야 하는 것임을 보여주는 것에도 연구의 의의를 둔다. 필자의 관점은 무엇보다도 베르그손 전(全) 철학의 중심이 행위의 문제와 관련되어 있었음을 밝히며, 행위의 관점에서 비로소 그의 고유한 철학적 주제인 진정한 시간으로서의 지속과, 창조적 진화로서의 생명, 참된 직관과 참된 지성으로서의 실천적 인식이 자신들의 자리로 되돌아갈 수 있다는 것을 보여주는 데 있게 될 것이다.

기존의 철학에서 도덕과 자유는 서로 동일한 방향에 있는 것으로 다루어졌다. 그 자유가 감성적인 존재로서 감정의 도덕으로 실현되든, 또는 이성적인 법칙으로 실현되든, 도덕은 이 자유를 실현하는 방향에서 추구될 수 있는 것으로 여겨졌던 것이다. 대표적인 예로 칸트의 실천이성은 현상적 경험이 종속해야 할 자연의 필연법칙에 반하여, 이성적인 존재가 그 자신의 입법을 통해 자유를 실천하는 능력을 의미한다. 그리고 그에 따르는 도덕적 의무를 자유 인과로서의 정언명법으로 표현하기도 하였다. 그런데 이러한 전통적인 이해는 도덕의 본성뿐만 아니라 도덕적 자유의 본성 역시 가리는 결과를 초래하였다. 동시에 지성 및 이성과 다른 능력으로서 도덕의 지평을 열 수 있는 감성 역시 제대로 조명되지 못하게 하기도 하였다. 그래서 가령, 칸트에게 진정한 도덕적 자유는 우리의 감성적 경험세계를 초월한 예지계의 객관이 되며, 더 나아가 세계를 현상적 세계와 비현상적 세계로 구분하는 결과로 이어지기도 했다.

그러나 위와 같은 한계는 무엇보다도 행위를 규제하거나 이끄는 도덕으로서의 실천의 법칙을 행위와 분리된 추상적 사유 속에서 논리적으로 정당화하고 증명하려는 데에서 비롯된다. 즉 행위의 본성도 도덕의 본성도 실질적으로 그것들이 실현되는 현장에서 벗어나는 것이다. 그러나 현실적인 맥락에서 보자면, 도덕의

본성은 무엇보다도 자유로운 개인을 구속하여 사회를 유지하고 사회적 행위를 유도하기 위한 규범이라는 것에 있다. 그렇기 때문에 도덕은 개인의 고유한 존재론적 운동을 의미하는 자유와 동일한 방향에 있을 수 없다. 그리고 이런 한에서만, 기존의 도덕과 반대방향에서 있을 때, 그러므로 기존의 도덕에 반대할 때 진정한 도덕적 자유가 새로운 도덕을 향해 실현된다고 설명할 수 있을 것이다. 이 행위가 일어나는 현장의 논리로 보자면, 도덕은 압력과 강요, 열망과 호출, 권유와 응함 등의 힘의 지평을 드러낸다. 생명은 바로 이런 힘들의 역동적인 지평을 지시하기 위해 등장한다. 즉 베르그손의 생명은 기존의 연구들이 무의식중에 전제했던 것처럼, 인간의 자유나 행위 능력에 단순히 생물학적인 고찰을 덧붙이기 위해 등장하지 않는다. 『물질과 기억』에서 생명은 ‘삶에 대한 주의’를 통해, 생명적 존재자가 자유로서 그 자신을 실현하기 위해 따라야만 ‘행위의 규제적 원리’로서 등장한다. 생명은 행위의 관점에서, 행위의 기제와 논리를 설명하기 위해, 행위의 필연성 안에서 자유를 실현하게 하는 원리로 등장한다. 여기서 생명과 생명적 존재자는 존재의 원리와 존재자라는 현대철학의 존재론적 지평을 예고하는 것이기도 하다.

생명을 고유한 주제로 본격적으로 다루는 『창조적 진화』는 행위의 규제적 원리인 생명이, 살아있는 개체적 존재자에게 부여되는 수행적 도덕이라는 것을 보여준다. 본능 및 순수 지성, 직관이라는 인식 능력이자 행위의 능력들을 산출한 생명은, 이제 인간이라는 개체적 존재자의 행위 속에서 자신의 본질을 실현하며, 그 행위를 통해 실재를 형성하고, 실재의 일부가 되는 인식의 새로운 지평을 연다. 그래서 순수 지성이 생명의 운동적 실재들을 부동화하고 공간화하여 형성한다면, 직관은 순수 지성이 보지 못한 시간적이고 생명적인 본질들을 포착하여 새로운 실재의 질서로 현시한다. 즉 생명이라는 수행적 원리의 실행은 직관의 수행을 의미하며, 직관은 행위의 지평을 다시 개체적 존재자의 지속이라는 자유의 실현과 생명의 실천을 위한 시간의 지평으로 되돌려 놓는다. 생명의 도약을 통한 시간적 질서 속에서 의지된 방향을 창조하며, 새로운 도덕적 사회와 실재의 가능성을 실현하는 것이다.

『도덕과 종교의 두 원천』은 순수 지성적 인간이 생명과의 관계에서 차지하는 이중적인 지위로 인해 발생할 수밖에 없는 도덕적 지평을 알린다. 단함이 순

수 지성을 보완하는 사회적 본능의 측면에서 생명의 운동을 정지시키고 사회의 안정된 존속을 향하는, 생명의 원리에 종속된 종(種)적 인간의 자유를 알린다면, 열림은 그 닫힘의 부도덕성을 발견하고 생명의 종(種)적 한계를 극복하려는, 신(神)적인 인간의 신비주의적인 직관의 실행을 알린다. 물질적 장애이자 한계를 극복한 순수 지성의 방향에 있는 인간이, 그 자신의 정신적 자유와 생명을 통해, 생명의 운동과 순수 지성의 논리로써 도출될 수 없는 정신적 도약 속에서 생명을 한 단계 도약하게 하는 것이다. 말하자면 종(種)적 인간이 아닌 신(神)적인 인류의 사회의 실현이며, 생명을 그 자신의 행위를 통해 극복하고 초월하며 확장하는 까닭에, 생명의 원리 자체와 개체적 존재의 지위가 전복되는 도덕적 자유의 실행을 의미한다. 바로 이런 까닭에, 베르그손의 도덕행위론은 비록 열림의 순간이 드물다고 하더라도, 이 열림이 드러내는 도덕적 자유의 현장 속에서, 여전히 생명과 생명적 존재자의 관계, 지속과 시간적 실재의 창조, 참된 지성으로서의 직관 등이 여전히 유효하며, 가장 현행적이고 실질적인 행위의 논리라고 주장할 수 있을 것이다.

주요어 : 닫힌도덕, 열린도덕, 수행적 원리로서의 생명, 실천, 주체, 신체, 현행성으로서의 도덕, 지속의 발명, 도덕적 자유, 지적 노력, 동적종교, 정적 종교, 도약, 지적 감각으로서의 직관, 참된 실천 지성, 자유인과, 양식.

학 번 : 2004-30044

# 차 례

국문초록 .....	i
일러두기 .....	vi
서론 - 베르그손의 ‘참된 지성주의’ .....	viii
제1부 도덕과 자유에 대한 새로운 해명 .....	1
제1장 도덕적 의무와 자유 .....	4
제1절 필연성은 어떻게 의무가 되는가? .....	8
제2절 자유는 왜 문제적인가? .....	17
1) 칸트의 인과와 자유 .....	18
2) 칸트가 보지 못한 자유 .....	25
제2장 자유의 새로운 실천적 지평 .....	38
제1절 감성적 주체의 자유 - 시간 .....	43
1) 시간적 행위의 의식 주체 .....	45
2) 심리[학]적 내부로서의 지속 .....	52
제2절 강도적 역량의 자유 - 의지의 지평 .....	58
제2부 행위의 규제적 원리로서의 생명 .....	70
제1장 현행성의 원리로서의 생명 .....	74
제1절 감각-운동 도식의 신체 .....	78
1) 살아있는 물질 신체	
- 감각sensori-운동moteur 능력pouvoir .....	78
2) 실천과 기억의 두 형태 .....	90
제2절 행위로서 존재하기 .....	103
제2장 수행적 도덕의 원리로서의 생명 .....	117

제1절 지적 노력의 실천 - 직관 .....	119
제2절 생명적 행위의 본질 - 도약 .....	132
제3부 도덕 행위의 지평으로서의 생명과 인간 .....	143
제1장 도덕의 두 원천 - 생명 .....	147
제1절 심리적 인간과 사회의 힘 .....	150
제2절 도덕의 형식 - 닫힘과 열림 .....	162
제2장 새로운 도덕의 인간과 실천 .....	178
제1절 동적 종교와 진정한 도덕적 자유 .....	182
1) 신비주의가의 동적 종교 .....	185
2) 진정한 도덕적 자유 - 지속의 발명 .....	199
제2절 참된 실천 지성 - 지적 감각으로서의 양식 .....	211
결론 - 도덕의 진보 .....	223
참고문헌 .....	228
Abstract .....	241

## 일 러 두 기

1. 본 글은 앞으로 베르그손의 저서들 중 일부를 다음의 약호를 사용하여 표시하기로 한다.

- DI 『시론』 - *Essai sur les données immédiates de la conscience : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2007(『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』, 최화 옮김, 아카넷, 2001).
- MM - *Matière et Mémoire : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2008(『물질과 기억』, 박종원 옮김, 아카넷, 2005/『물질과 기억』, 최화 옮김, 자유문고, 2017).
- R - *Le rire : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2007(『웃음』, 정연복 옮김, 세계사, 1992).
- EC - *L'évolution créatrice : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2008(『창조적 진화』, 황수영 옮김, 아카넷, 2005).
- DS 『두 원천』 - *Les deux sources de la morale et de la religion : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2008(『도덕과 종교의 두 원천』, 박종원 옮김, 아카넷, 2015).
- PM - *La pensée et le mouvant : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2009(『사유와 운동』, 문예출판사, 이광래 옮김, 1993).
- ES - *L'énergie spirituelle : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2009(『정신적 에너지』, 엄태연 옮김, 2019).
- EP - *Écrits philosophiques : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2011.
- HT 『시간 강연』 - *Histoire de l'idée de temps : Cours au collège de France 1902-1903*, PUF., 2016.
- PL 『자유문제의 진화』 - *L'évolution du problème de la liberté : Cours au collège de France 1904-1905*, PUF., 2017.



· HM 『기억 강연』 - *Histoire des théories de la mémoire : Cours au collège de France 1903-1904*, PUF., 2018.

2. 본 글에서 인용된 글들은 거의 대부분 필자가 문맥에 맞게 번역하여 실었고, 국역본을 참고한 경우에는 국역본의 쪽수를 함께 표시해 두었다.

3. 원문의 내용을 “ ”로 강조하거나 ‘ ’로 설명하더라도, 바로 앞에서 인용 표시된 지면과 이어지는 내용이거나, 출처가 동일할 경우, 특별한 경우가 아니라면 별도로 표시하지 않았다.

4. 원문의 이해를 돕기 위해 추가적으로 덧붙인 것들은 [ ]로 표시하였다.

5. 내용의 연결 상 보충이 필요한 경우 괄호( ( ) ) 안에 보충하였다.

6. 단행본 및 정기 간행물의 제목에는 겹낫표(『』)를, 논문 및 단편의 제목에는 홑낫표(「」)나 따옴표(“ ”)를 사용했다.

7. 한 번역어가 동시에 두 가지 뜻으로 다 이해될 수 있다고 생각될 경우에는 사선(/)을 이용하여, 두 뜻을 병기하였다.

## 서론 - 베르그손의 “참된 지성주의”

베르그손은 1911년 “의식과 생명”이라는 제목의 강연을 시작하면서, 우리가 어떤 철학적 체계도 엄두에 두지 않고 철학을 할 수 있다면, 우리들 대부분이 곤란을 느끼고, 번민하게 되며, 열정을 갖게 하는 것들과 직면하게 되는데, 그것은 곧 “우리는 어디서 오는가? 우리는 누구인가? 우리는 어디로 가는가?”하는 우리의 삶과 직결된 문제들이라고 말한다.<sup>1)</sup> 이는 곧 삶의 문제들이, 그가 그의 저서에서 종종 언급하던 ‘무질서’, ‘가능성’, ‘무(無)’ 등이 이른바 “거짓 문제들 faux problems”임을 폭로하며, 우리가 진정으로 답해야 하는 물음들로 남아있다는 것이다. 이것은 한편, 그렇기 때문에 참된 형이상학 혹은 진정한 경험론이라면 “모든 가능한 세계의 형이상학이 아닌 우리가 살고 있는 세계의 형이상학”이어야 하며, 그러기 위해 기존의 철학적 개념들과 체계들에 안주하는 대신, 오직 “경험에 의존하기”를 추구해야 한다는 것을 철학의 진정한 방향이자, 베르그손이 자신의 철학적 지향점으로 선언하는 것이기도 하다.<sup>2)</sup>

즉 이러한 문제의식은 그에게 단지 한 강연의 주제에만 해당되는 것이 아니다. 주지하듯 베르그손은 철학에서 가장 결핍되어왔던 것을 “정확성precision”이라고 진단한다.<sup>3)</sup> 그리고 그 원인이 추상적이고 부동적인 개념들에 실재의 본질이 있다고 여겨, 그것들로 구체적이고 유동적인 실재들을 재구성하고자 하는, 고대부터 비롯된 거의 대부분의 철학적 전통에 있음을 밝히고, 이것을 소위 “거짓 지성주의un faux intelletualisme”, 또는 “순수지성주의le pur intelletualisme”라고 비판한다.<sup>4)</sup> 베르그손이 이렇게 기존의 철학사를 강도 높게 비판한 이유는 분명하다. 이와 같은 습관에 안주하는 철학들은 경험의 세계를 주체와 대상, 인식과 실천, 현상과 물(物)자체, 정신과 물질, 변화와 영원 등으로 구분하고, 그것들 사이에서 일종의 “악순환le cercle vicieux”을 만들기 때문이다.<sup>5)</sup> 다시 말해, 이것은 시간적 질서를 형성하며 직접적으로 우리에게 주어지는 경험의 진리를 그 자체로 부동화하고, 유동적인 실재와 접촉하는 살아있는 정신 안에서 움직여야 할 관

---

1) ES., p. 1-2.

2) PM., p. 32, 44-45.

3) PM., p. 1.

4) EP., p. 265, PM., p. 193-195.

5) EC., p. 193-195.

념들을 ‘마치 동전을 다루듯 조작’하여 경험과 실재의 본모습을 가린다. 그러므로 이러한 순수 지성주의는 우리가 경험하는 가변적인 실재의 단 한 조각도 결코 그 자체로 알려주지 못한다.

그런데 “행위”는 이 순환을 깬다. ‘행위는 비실재적인 영역에서는 이루어질 수 없는 것’<sup>6)</sup>이다. 이런 까닭에 베르그손이 추구하는 진정한 앎의 태도는 행위와 분리되지 않는다. 오히려 사변적인 사유의 공간을 떠나 현행적이고 실질적인 행위의 순간으로 되돌아가고자 한다. 즉 그에게 진정한 앎은 어떤 한 철학자의 독단적인 관점에서, 또는 현상을 초월한 천상에서 내려온 한 철학자의 눈을 통해, 마치 한 눈에 수평선을 보듯 전체에 대한 단일하고 총체적인 시각으로 전체를 단번에 파악한다는 것을 의미하지 않는다. 그렇다고 플라톤의 동굴의 비유가 보여주듯 “공허한 그림자들이 지나가는 것을 바라보는 것도, 뒤를 돌아서서 눈부신 태양을 관조하는 것도 아니다.”<sup>7)</sup> 그가 생각하는 지성이란 “행동하고 행동할 줄 아는 것”, 즉 “실재와 접촉하고 심지어 그것을 사는 것”이고, “우리의 근육과 관절의 움직임을 느끼며, 쟁기의 무게와 흙의 저항을 느끼는 것”을 의미한다.<sup>8)</sup> 그는 이것을 “인간적 지성(intelligence humaine)”이라고 설명하기도 한다. 결국 베르그손의 “참된 지성주의”는 앎과 행위가 분리되지 않는 것이고, 경험과 실재를 설명하기 위해 결코 실재의 운동 밖으로 나가지 않는 것, 대상과 경험의 내부에서 그것의 본질과 공감하는 것이다. 말하자면 그것은 행위 속에서 이미 실현되고 실천되는 ‘수행적 앎’을 의미한다. 이것이 곧 그의 고유한 철학적 인식이자 실재와 접촉하는 행위인 “직관”이다.

이런 맥락에서 도덕의 원천이, 칸트의 실천이성이나 고대의 플라톤과 아리스토텔레스의 고매한 영원불변의 정신의 영역이 아닌, 생명에 있음을 밝혀내는 그의 관점은 여타의 주요 저작에서 진행되는 작업과 달리, 그의 도덕 철학이 “행위의 관점”에 있을 뿐만 아니라 “수행적 앎의 실천”을 의미하는 “도덕행위론”의 철학임을 극명히 드러낸다. 도덕의 원천에 생명이 있다는 그의 주장은, 지금까지 실천 형이상학이나 도덕이론들이 문제시했던 것처럼, 도덕적 자유 또는 도덕적 능력을 위해 현상을 통해서는 해결할 수 없는 초월적 영역, 또는 영원불변의 영역

---

6) EC., p. 199.

7) EC., p. 192-193.

8) EC., 같은 곳.

을 전제할 필요가 없다는 것이고, 가장 현행적이고 실질적인 생명의 운동에 그 본질이 있다는 것을 의미한다. 즉 베르그손에게 생명은 인간의 행위에 생물학적 특징의 틀을 덧씌우기 위해 등장하지 않는다. 생명은 순수 지성의 관점에서는 결코 파악할 수 없는, 인간의 행위가 내포하는 시간적 비결정성과 의지된 질서를 설명하기 위해 등장한다. 그에 따르면, 생명은 우리가 사는 물질적 환경 전체를 의미하는 우주의 기계적 운동들의 필연성의 장(場) 한가운데, 시간적 비결정성을 도입하여, 실재를 자신의 행위의 지평으로 변모시키고, 실재를 자신의 행위의 질서로 변형할 수 있게 하는, 살아있는 존재자들의 행위의 원리이자 존재의 원리이다. 즉 생명은 살아있는 존재자가 자신의 고유한 운동을 실현하기 위해 “행위” 속에서 따라야 하는 필연성의 법칙이면서, 동시에 바로 그 “행위”를 통해 물질적 필연성에서 벗어나 자유로운 존재의 역량을 실현할 수 있는 원리이기도 하다. 베르그손 철학의 전문 용어인 ‘생명의 도약’은 시간적 연속의 운동뿐만 아니라, 시간적 질서만으로는 환원되지 않는 행위의 힘과 의지의 지평을 함축하고 있다. 이런 까닭에 생명적 존재에게 행위와 인식은 분리되지 않는다. 행위는 그것이 작용을 미칠 실재에 대한 정확한 인식이 뒷받침되지 않으면, 즉 대상과 인식 사이에 빈틈이 있으면 결코 실행될 수 없다. 즉 행위는 물리적 질서와 다른 행위의 질서, 즉 우리가 살아가는 실재의 질서를 창조하고 발명한다. 이것은 곧 우리의 시간적 존재 방식인 기억과 지속을 통해 분석하고 재구성할수록 더 세밀하고 정교해지는 행위의 논리 속에서, 점점 인간적인 맥락으로 의미화되고 사회화되며, 그런 한에서 여전히 합리적인 진보의 방향으로 열려 있는, 여전히 ‘형성 중인 실재’의 반증하는 것이기도 하다.

바로 이런 까닭에, 베르그손의 도덕행위론은 자유로운 개체적 존재자의 행위를 통해, 기존의 실천 철학이나 도덕철학이 이론과 실천, 존재와 당위, 자유의 필연 사이에 세웠던 구분을 와해한다. 오히려 행위는 저 구분들을 하나로 통일하는 데에서 성립한다는 것을 드러냄으로써, 행위의 역동적 질서가 저 구분들 사이에 “선(善) 순환”을 정립한다는 것을 보여주는 데 그의 도덕행위론의 궁극적인 목적이 있다. 이런 까닭에 『두 원천』의 도덕은 베르그손의 기존의 저작들에서 연구되었던 자유, 생명, 지속, 직관, 기억, 지각, 정신, 창조, 도약 등의 중요한 주제들을 다시 행위의 지평으로 수렴하게 한다. 본 글은 바로 이런 맥락에서, 제1부

의 도덕과 자유, 제2부의 행위와 생명, 제3부의 도덕 행위의 지평으로서의 생명과 인간에 대한 논의들을 통해, 베르그손의 도덕 행위론이 ‘참된 지성주의’를 재규정하는 과정을 따라가 보기로 한다.

우선 제1부에서는 도덕과 자유의 문제를 다룬다. 대표적인 의무론적 도덕론자이자, 베르그손이 『두 원천』에서 종종 자신의 도덕 철학에 대립되는 순수 지성주의의 철학으로 비판하는 칸트의 도덕 철학을 분석함으로써, 기존의 도덕이론이 왜 도덕과 자유를 연결시켰으며, 그럼에도 불구하고 자유의 문제를 제대로 해명하지 못했는지를 따라가 본다. 칸트에게 실천이성은 현상적 경험이 종속해야 할 자연의 필연법칙에 반하여, 이성적인 존재가 그 자신의 입법을 통해 자유를 실천하는 능력을 의미한다. 그에 따르는 도덕적 의무가 곧 자유 인과로서의 필연성을 의미하는 정언명법이다. 그러나 이것은 오히려 자유를 현상계를 초월한 예지계의 물자체로 만들거나, 행위의 보편 법칙이어야 할 이성의 작동을 일상적인 경험세계서는 거의 무력한 것이 되게 한다. 칸트의 자유인과는 결코 현상계에서의 변화를 의미하면 안 되기 때문이다. 그러나 이것은 도덕의 본성도 자유의 본성도 가리는 것이 되고 만다. 베르그손의 『시론』은 자유행위의 문제를 통해 칸트의 도덕적 자유가 자유와 인과의 문제를 제대로 해결하지 못한 데에서 문제에 봉착한 것임을 밝힌다. 즉 자유로운 행위를 산출하는 인과적 연결은 현상적 경험에서의 시간적 변화를 야기하는 것이어야 함을 밝히고, 그런 한에서 도덕적 당위의 문제가 사실적 현상의 차원을 벗어날 수 없다는 것을 드러낸다. 도덕을 실천한다는 것은 반드시 행위를 통해 실질적인 변화를 이끌 수 있어야 한다는 것이다. 이것은 또한 자유의 능력이, 기존까지 여겨져 왔듯, 순수이성이나 지성의 차원에서 실현되는 것이 아니라, 현상적 차원을 여는 감성의 능력에 기초하여 실현된다는 것을 밝히는 과정이기도 하다.

제2부에서는 베르그손의 철학에서 행위가 주요 주제로 등장하는 『물질과 기억』과 『창조적 진화』의 논의를 따라, 생명이 행위라는 현행적 차원을 여는 원리이자, 물질의 운동 방향과는 다른 차원에서, 필연성의 운동을 불러오는 원리임을 밝힌다. 우선, 감각-운동 도식인 신체는 행위가 더 이상 보편적 이성이나 불변적 정신의 실행이 아니라, 나의 신체를 통해 제한되는 정신의 실행이라는 것을 알린다. 즉 신체라는 물질적 표면으로 인해, 정신의 측면에서 존재는 물질적 필

연성을 극복하는 생명의 원리에 따를 수밖에 없으며, 이것이 곧 ‘삶에의 주의’라는 행위의 필연성의 법칙이자 실천의 장을 여는 원리의 실천이 된다. 말하자면 생명의 원리를 따르는 것이 곧 살아있는 존재의 자유를 실현할 수 있는 존재 방식인 것이다. 더 나아가 『창조적 진화』의 논의를 통해, 창조적 진화를 이끄는 생명의 운동이란 시간적 질서를 불러오는 생명적 도약의 진행임을 알아보고, 도덕의 지평이 원리로서의 생명과 그 원리를 실천하는 개체가 공유하는 도약으로 인해 발생하는 것임을 논증한다. 즉 의지의 방향을 이끄는 필연성의 원리로서의 생명의 운동과 그것을 실행하는 자유로운 생명적 개체들의 운동이 항상 일치할 수는 없지만, 도덕은 심리적 지대를 통해 직접적으로 개체들에게 실현해야 할 방향을 제시해 주는 것이다. 그래서 도덕의 지평은 진화의 과정 중 물질과 타협해야 하는 생명적 운동의 한계를 극복하고, 자유의 방향에서 생명의 운동을 이어나가는 순수 지성의 인간에게서만 드러난다는 것을 알 수 있다. 그러나 이것은 지성이 생명의 운동과 직접적으로 관계한다는 것을 의미하는 것이 아니다. 지성의 행위는 오히려 생명의 본질을 창조를 이해할 수 없다는 것에 본성을 둔다. 생명의 운동을 직접적으로 수행하는 행위 및 인식 능력은 본능과 직관이다. 그러나 본능은 직접 생명의 유기화과정을 실현하기에 생명과의 관계에서 필연성만을 지닐 뿐 자유를 지니지 못한다. 결국 생명을 자신의 행위 속에서 직접 실현하는 것은 직관임을 알 수 있다. 즉 직관은 반성적인 정신으로 순수 지성이 보지 못한 시간적이고 생명적인 본질들을 포착하여, 새로운 실재의 행위의 질서를 가능하게 한다.

제3부에서는 『두 원천』에서 제시된 도덕의 두 원천의 지평이 인간이 생명과의 관계에서 지니는 이중적인 지위로 인해 겪게 되는 지평임을 알아본다. 즉 인간은 순수 지성의 방향에서 생명의 원리를 실현하는 까닭에 본성상 생성과 창조를 부동화하고 개념화하지만, 그럼에도 물질이라는 생명적 활동의 장애를 극복하고, 언어와 관념들을 통해 정신적 자유로서 생명의 도약을 이어갈 수 있는 유일한 길이라는 점에서 이중적이다. 따라서 생명의 운동은 지성적 인간의 심리적 지대를 통해 닫힘의 방향과 열림의 방향에서 수행할 원리로서 직접 느껴지고 경험된다. 전자는 압력과 강요의 힘으로 느껴지며, 후자는 호출과 열망, 권유의 방식으로 행위에 동참하게 이끈다. 또 전자는 자유로운 지성적 존재들로 인해 와해될

수 있는 사회적 체제의 존속과 안정을 위하여, 사회적 본능으로서 기능하는 지성 이하의 영역에서 직접 주어지는 도덕이라면, 후자는 도덕적 선구자들과 종교적 신비주의자들을 통해 열린 길이기예, 생명의 원리로부터 결코 도출되거나 예측할 수 없지만, 영혼의 열림을 통해 생명의 본질 자체를 수행하고, 더 나아가 자신의 운동으로부터 새로운 생명의 도약을 전파함으로써 생명의 원리 자체를 도약하게 하는 도덕을 지시한다. 이런 까닭에 이 도덕은 지성-이상의 영역에서 직접 주어진다. 그러나 보통의 지성적 인간은 이 두 영역의 중간 지대에서, 자신을 이끌 원리를 선택할 수 있는 자유를 지니는, 열리고 있는 영혼의 상태에 해당한다. 이 지성적인 인간의 도덕의 실행은 ‘양식’이라 규정된다. 이 양식은 신비주의자들의 보다 우월한 직관을 본보기로 삼게 되는 지적 감각을 의미하며, 실재에 대한 실천 감각으로서, 그 실행을 통해 도덕의 합리적 진보를 가능하게 한다. 베르그손의 도덕 행위론의 귀결은 바로 이 가변적인 실재의 운동들과 감각적으로 소통하며, 자신의 건강한 정신적 균형을 통해 그 실재에 가장 정확하게 부응할 수 있는 행위를 실천하는 것, 그렇게 환경적 운동들과 그에 대한 나 자신의 고유한 운동 사이에서, 합리적 진보와 지적인 균형의 가능성을 실현해 가는 것이라 할 수 있을 것이다.

## 제 1 부. 도덕과 자유에 대한 새로운 해명

‘도덕’과 ‘종교’를 통해 윤리적 실천의 주제를 다루는 베르그손의 마지막 주저 『두 원천』(1932)은 『창조적 진화』(1907) 이후 25년이나 지나 완성되었다. 그의 첫 저작인 『시론』이 물리적 양으로 환원될 수 없는 질적 경험을 다룬 이래, 그의 주저들은 발표될 때마다 당대의 소위 과학적이고 수학적인 학문이 비껴갈 수밖에 없었던 철학적 문제들의 고유한 지대들을 드러내며, 사회적인 반향들을 불러일으켰다. 『물질과 기억』에서 기억은 정신물리학의 논리가 포착할 수 없는 정신의 영역을, 『창조적 진화』의 진화는 기존의 진화론이 사유할 수 없었던 생명의 시간을 통해 창조를 진화의 ‘사실’로서 보여준다.<sup>9)</sup> 그래서 당대의 프랑스 지성 사회는 『창조적 진화』 이후, 생명이라는 고유한 역동성과 무한히 풍부해지는 창조적 역량으로서의 힘이, 도덕적 삶과 종교적인 삶의 경험에 새로운 질서를 부여해줄기를 기대하고 있었다. 특히 1914년 제1차 세계전쟁의 발발은 더욱더 베르그손의 생명을 통한 윤리 저작이 출간을 고대하게 하였다. 베르그손 역시, 슈발리에J. Chevalier와의 편지글에서, 『두 원천』은 『창조적 진화』로부터 연역되거나, 이전 저작을 단지 도덕에 적용하려고 한 것이 아니라, 앞선 저작들의 발견을 더 상위의 지평으로 옮겨놓으면서, 신(神)의 개념을 완성하기 위한 것임을 고백한 바 있다.<sup>10)</sup> 또 두 저작 사이에 있었던 강연들과 서신들은 신비가들 les mystiques이 알려주는 내적 생명에 대한 분명하고 직접적인 바라봄의 가능성, 신비적 경험과 연관된 정신적이고 도덕적인 창조적 힘에 대한 그의 관심이 학회 등을 통해 당대의 지성인들과도 활발히 교류되었음을 알려주기도 한다.<sup>11)</sup>

심지어 베르그손의 도덕 철학에 대한 세간의 관심은 『두 원천』이 나오기도 전에, 학자들 사이에서 그들이 생각한 베르그손의 도덕과 종교에 관한 철학에 관련된 글들 속에서 주장되어, 미리 비판을 받거나 동조를 얻기도 하였다. 가령,

---

9) EP., p. 412.

10) Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 176.

11) “인간의 영혼에 대한 마드리드에서의 강연”(1916년 5월 2일) 참고(EP., p. 487-507). 미(未) 간행된 편지들과 강연들을 포함해, 베르그손의 여러 글들을 다시 모은 잡문집 *Écrits philosophiques : Le choc bergson*(2011)은 이런 분위기를 잘 전달해준다. 특히 1915년 4월 23일에 있었던, “전쟁과 내일의 문학 강연회”에 앞서 있었던 베르그손의 연설 “어제와 내일- 일반적 전망에 대하여”를 참고하면 좋을 것이다(p. 446-451).



신칸트학파에 속하는 카씨러E. Cassier가 자신의 논문에서 소개하는 하인리히 리케르트H. Rickert는, 『두 원천』이 나오기 10년 전 쯤 쓴 글에서, 베르그손의 윤리학을 모든 가치들을 순수 생명적인 가치들로 분해하는 ‘현대 생물학주의’로 이해하고 비판하였다. 리케르트에 따르면, 가치나 순수 규범은 실재를 이루는 생명이나 지속에 대한 직관을 통해서는 발견되는 않는 어떤 비시간적인 것, 영원한 것, 비실재적인 것들이기에 “가치의 기준 혹은 가치의 부재를 구성하는 어떤 것도 생물학의 개념들로부터 연역될 수 없고, (...) 우리의 행동을 이끌어야하는 어떤 이상을 세우는 것은 생물학주의 일반의 틀에서는 어떤 의미도 갖지 못하기” 때문이다.<sup>12)</sup> 또한 당대의 종교적 단체들은 『두 원천』의 동적 종교 또는 신비주의가 기독교도들이 말하는 종교적 진리에 대한 믿음을 의미하는 것이 아니라 는 점에서 실망하기도 하였다. 그러나 앞의 논문에서 카씨러의 이어지는 논의가 잘 지적하듯, 바로 그 생명의 논리에서 도덕과 의무의 논리를 찾으려는 것이 베르그손의 기획이며, 구이에H. Gouhier가 잘 규정하듯, 베르그손의 신비주의는 특정한 종교는 물론 아예 어떤 종교 자체가 아니며, 베르그손의 형이상학을 통해서 규정된 하나의 특정한 인간적 존재 방식을 드러낸다.<sup>13)</sup>

다시 말해, 베르그손 자신이 분명하게 밝힌 바 있듯<sup>14)</sup>, 『두 원천』은 분명 철학적 의도에서 집필된, 그것도 생명의 활동과 관련해서만 되찾을 수 있는 도덕과 종교의 기원에 관한 철학이다. 따라서 여기서의 도덕과 종교는 인간의 지성이나 이성에 기초하여 설명되지 않고, 오직 생명적 운동들에 기초하여 논의된다. 그러나 생명은 여기서 단지 인간의 행위를, 본능, 생존 등의 생물학적 현상 속에서 이해하기 위해 제시되지 않는다. 생명은 오히려 인간의 사회 속에서 역(逆)추적되어, 도덕과 종교라는 지성적 인간의 고유한 삶의 방식을 통해, 실천의 차원을 이끄는 것으로 새롭게 규정된다. 물론 구이에가 베르그손 탄생 100주년을 기념하여 출간된 『베르그손 전집』의 서문에서 밝히듯, 베르그손의 철학이 19세기의 과학 발달에 한 획을 그은 진화론의 생물학에 영향을 받은 것은 사실이다.<sup>15)</sup>

12) E. Cassier, "L'Éthique et la philosophie de la religion de Bergson", *Annales bergsoniennes* III, PUF., p. 71-81, 2007.

13) H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles.*, p. 117, Vrin, 1999.

14) 베르그손은 슈발리에J. Chevalier와 나눈 대담에서, “나의 책[두 원천]은 실제로 철학책이다. 그것은 내가 이 책을 쓰는 동안, 경험과 이성적 사유이외에는 다른 어떤 진리의 원천도 받아들이지 않는다는 것을 의미한다”고 밝히고 있다. EP., p. 969.

15) *Œuvres.*, PUF., 1959, Introduction.

그러나 베르그손 자신이 밝혔듯<sup>16)</sup>, 그가 생물학을 받아들여 연구한 이유는 당대의 과학들 및 학문들을 수용하여, 기존까지의 형이상학을 극복하고 새로운 형이상학으로 나아가기 위함이지, 마치 고대의 형이상학이 유(類)의 개념을 통해 세계를 설명하듯, 새로운 생물학주의로 나아가려는 것이 아님을 분명히 이해하고 있어야 한다.<sup>17)</sup> 이런 한에서만, 생명과 인간의 정신 및 행위와의 관계가 베르그손의 실천 철학과 도덕 철학의 핵심을 이루며, 그의 철학이 “진정한 지성주의 l'intellectualisme vrai”<sup>18)</sup>의 지평을 연다는 것을 알 수 있을 것이기 때문이다.

베르그손이 『두 원천』의 곳곳에서 밝히듯, 생명은 ‘순수 실천 이성 *reinen praktischen Vernunft*’의 활동으로 도덕을 정초한 칸트 *I. Kant*의 도덕 철학과 대립되는 위치에서, 궁극적으로 서양 철학사의 뿌리 깊은 습관인 지성주의적 사유를 비판하는 그의 새로운 도덕 행위론의 본질을 이룬다. 그리고 이 작업은 당연히 생명과 도덕, 행위와 자유, 더 나아가 인식과 행위 자체에 대한 기존의 정확하지 못했던 인식을 바로잡는 과정이기도 하다. 그렇기 때문에 이 과정은 결코 녹록하게 진행되지 않는다. 이런 맥락에서 베르그손은 지속과 자유, 지성과 직관, 도덕과 필연적 인과 등 그의 고유한 철학적 내용을 제시하려 데에서 자주 칸트를 비교 및 언급하기도 한다. 더욱이 베르그손은 자신이 자유의 문제를 논할 때 칸트를 언급하는 이유에 대해, “칸트의 자유 개념”에 케플러, 갈릴레이, 뉴턴, 데카르트 등의, 근대 과학적 발견의 핵심들에 토대를 둔 “행위에 대한 근대의 이해”가 점철되어있기 때문이라고 밝히기도 하였다.<sup>19)</sup> 그렇기 때문에, 칸트의 자유를 비판한다 하더라도 칸트의 자유에서 출발하지 않을 수 없다는 것이다. 따라서

16) 베르그손은 근대의 학문들이 얽매었던, “수학적인 틀들과 결별하고, 생물학적, 심리학적, 사회학적 학문들을 고려해야 한다. 그리고 보다 확장된 이 토대 위에서, 경험에 대한 동일한 존중 안에서 연합된 모든 철학자들의 연속되고, 전진하며, 조직화되는 노력을 통해 점점 높이 올라갈 수 있는 형이상학을 수립해야 한다”고 주장한 바 있다. *Écrits et Paroles I*, PUF., p. 153, 1957.

17) 실제로 베르그손은 「생명의 의미」를 다루는 『창조적 진화』의 제3장 “유와 법칙들 *Les genres et les lois*” 절(節)에서, 플라톤과 아리스토텔레스가 드러내는 유들의 일반성이, 근대 과학의 법칙들의 일반성이 그러하듯, 생명과 물질을 동시에 아우르는 ‘자연 일반의 질서’라는 관념을 낳은 토대였다고 비판한다(EC., p.225-231). 또 이어지는 제4장 「사유의 영화적 기작과 기계론적 환상」에서는, 플라톤과 아리스토텔레스에서 시작된 철학적 전통이, 생명의 운동과 의미로부터 벗어날 수밖에 없는, 지성적 사유의 환상의 역사였음을 분석해내고, 창조적 진화가 현시하는 생명의 시간을 통해, 그 자신만의 지속과 생성, 시간, 행위, 실재의 철학을 개진한다.

18) EP., p. 264.

19) PL., 콜레주 드 프랑스에서의 20번째 “자유 강연”(1905년 5월), p. 329(p.329-345).

본 장(章)에서는, 베르그손의 비판적인 관점을 따라서, 칸트의 도덕 철학의 중심이 되는 필연성과 자유의 개념을 분석하고, 칸트가 제대로 해결하지 못했던 지점들을 드러내는 데 집중할 것이다. 이 작업은 이어질 베르그손의 ‘참된 실천 이성’을 향한 도덕 행위론을 이해하기 위한 중요한 초석이다.

## 제 1 장. 도덕적 의무와 자유

도덕을 의무로서 규정하고, 그 의무로서의 명령이자 구속을 인간의 이성이 지닌 고유한 자유와 관련하여 논한 사람은 주지하듯이 칸트이다. 칸트가 『윤리형이상학정초』와 『실천이성비판』을 통해 정초하고자 했던 ‘순수 실천 이성’의 ‘자기입법 능력’은 곧 인간이 자연 법칙과 생물학적인 경향에 종속되는 여타의 존재자들과 구별되어 스스로의 법칙에 따라 행위 한다는 것을 의미하고, 이것은 인간이 결국 ‘자유’를 실행하는 존재라는 것을 의미하기 때문이다.<sup>20)</sup> 그의 이러한 견해는 인간의 본성은 미리 주어져 있는 것이 아니라, 경험에 의해서만 알 수 있으며, 그 경험들은 모두 자연의 법칙에 따르기에, 무력한 “이성은 정념 passion의 노예일 뿐”이고, 인간의 도덕 역시 이성만으로는 설명할 수 없다고 주장하였던 흄D. Hume에 대해 반대하는 것이기도 했다.<sup>21)</sup> 즉 칸트에게 자유는 ‘이성’ 또는 ‘정신’에 도덕 형식인 ‘정언 명법kategorischer Imperativ의 표상’의 능력을 부여함으로써, 이성적 존재만이 실행할 수 있을 행위의 보편적 도덕법칙을 정초하는 역할을 한다.<sup>22)</sup> 이로써 도덕은 단지 경험적이고 심리적인 ‘사실’의 영역이 아닌, 이성적 인간만이 제공할 수 있는 ‘당위sollen’ 영역을 형성하게 되는 것이다.

20) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*(이후 약호 *GMS*, 『정초』로 표기), Der Philosophischen Bibliothek Band 41 Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1933. 『윤리형이상학정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2015. *Kritik der praktischen Vernunft*(이후 약호 *KpV*로 표기), Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1967. 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2003.

21) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1992, p. 415.

22) I. Kant, *GMS*, IV 412-421(B35-52). 『정초』, p. 114-133.

그런데 문제는 바로 이로 인해 발생한다. 주지하듯 ‘자유’는 “순수 이성의, 즉 사변 이성까지 포함한 체계 전체 건물의 마룻돌”을 이루는, 칸트의 철학 전체를 관통하는 주제이다.<sup>23)</sup> 하지만 『순수이성비판』의 셋째 이율배반의 논의가 보여 주듯,<sup>24)</sup> 자연세계 안에서 ‘그 자신이 제1의 운동자’가 되어야 하는 자유로서의 자기 원인은, 자연의 필연적 법칙에 따르는 감각적 경험의 인식 활동을 의미하는 사변이성을 통해서만 도달할 수 없다는 문제에 봉착한다. 이것은 곧 자유가 ‘초월적 이념’ 또는 초경험적일 수밖에 없는 “문제적인problematisch 개념”<sup>25)</sup>이 된다는 것을 의미한다. 그럼에도 칸트는 자유는 오직 이성 그 자신으로부터의 비롯한 도덕법칙을 통해 인식되고, 도덕 법칙인 ‘당위’는 또 그것의 가능 조건인 실천 이성을 현시한다고 보았다. 그러므로 자유는 ‘현상적 세계’ 안에서의 ‘예지적 세계intellektuell Welt’라는, 인간의 이성의 구분되는 두 활동과 각각의 영역을 가능하게 하는 원리인 것이다. 그런데 나의 행위의 자유로움이 이미 자연과 현상을 보는 방식으로 “경험되고 인식”되지 않는다면, ‘감성Sinnlichkeit’과 ‘지성Verstand’이 배제된 영역에 있는 자유가 어떻게 실천이성의 객관조차 될 수 있을까? 만일 자유가 두 세계의 구분을 가능하게 하면서도, 도덕 법칙을 통해 인식될 수 있는 것이라면, 실천을 하는 나에게 나의 자유가 경험되는 또 다른 방식이 분명히 있어야 할 것이다. 그러나 만일 그렇게 된다면 자유는 두 세계를 구분하는 원리가 아니라, 오히려 두 세계를 하나가 되도록 정초한다는 것에서 그 의미를 찾아야만 하는 것 아닐까?

칸트에게서 이 자유를 경험하고 인식하는 방법은 분명하게 제시되지 않는다. 다만 그 법칙을 표상함으로써 알게 된다는 단초를 제공하는 정도이다. 그러나 그 법칙의 표상 자체가 어떻게 행위로 반드시 이어지는지를 충분히 해명하지 않는다면, 결국 자유인과의 법칙은 그것이 자연 법칙과 동일하게 필연성을 의미한다 하더라도, 결국 무력한 필연성이 되고 말 것이다. 그러므로 이 필연성을 해명하는 것은 칸트의 도덕 법칙에서도 핵심적인 중요성을 지닌다. 주지하듯 칸트의 정

23) I. Kant, *KpV*, A4(V4). 『실천이성비판』, p. 칸트의 자유 개념에 대한 자세한 설명은 백종현, 『한국칸트사전』, 아카넷, 2019, p. 756-766을 참고하라.

24) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*(이후 약호 *KrV*로 표기), A444(B472)-A460(B488), Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1956. 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006, p. 657-670.

25) I. Kant, *KrV*, A339(B397). 『순수이성비판』, p. 558.

언명법은 그것의 표상이 반드시 행위로 나아가게 하는 필연적인 강제성이라는 데에 그 특징이 있다. 그러나 이 도덕 법칙의 필연성을 설명하는 것은 칸트에게 결코 쉬운 일이 아니다. 도덕 법칙이 실천의 법칙으로 필연성을 지닌다는 것은 결국 예지계의 원인인 자유가 현상계에 속하는 행위에 영향을 미친다는 것을 의미하기 때문이다. 그러나 그것은 자유를 현상계와 연결하지 않으면 불가능할 것이고, 그것은 칸트가 애초에 자유로서 의미하려고 했던 것을 부정하는 것이 되고 만다. 그렇다고 자유의 원인에 의한 결과가 현상계에서의 실질적인 결과와 무관하다고 한다면, 그러므로 자유가 행위가 속한 현상계에서 아무런 변화를 일으키지 않는다면, 굳이 자유가 왜 구체적 행위 안에서의 실천 법칙으로 요청되어야 할 것인가? 이런 까닭에 칸트는 이 문제를 『정초』의 마지막 장을 마치는 순간 까지도 고민했었고, 이 자유와 현상계를 잇는 작업은 『판단력 비판』에서도 계속해서 시도된다.<sup>26)</sup>

“이성만이 감성적으로 촉발된 이성적 존재자에게 당위를 지정하는 그런 것을 의욕하는 데에는 응당, 의무의 완수에서의 쾌의 감정 *Gefühl der Lust*이나 흡족한 감정을 일으키는 이성의 능력이, 그러니까 감성을 이성의 원리에 맞게 규정하는 이성의 원인성 *Kausalität*이 필요하다. 그러나 자체로는 자기 안에 아무런 감성적인 것도 함유하지 않은 순전한 사유가 어떻게 쾌 또는 불쾌의 감각을 낳는가를 통찰한다는 것은, 다시 말해 선형적으로 개념적으로 파악한다는 것은 전적으로 불가능하다. 왜냐하면 그런 것은 특수한 종류의 원인성 *besondere Art von Kausalität*으로서, (...) 그에 대해서도 우리는 오로지 경험에 문의하지 않으면 안 되기 때문이다. (...) 그러나 순전히 현상에 속하는 것은 이성에 의해 필연적으로 사상(事象) 자체 *Sache an sich selbst*의 성질에 예측된다. (...) 자유를 실천적으로, 다시 말해 이념 중에서 그의 모든 자의적인 행위들의 조건으로서 제시한다는 것은, 이성에 의한 그 자신의 원인성 *das sich seiner Kausalität durch Vernunft*, 그러므로 (욕구들과는 구별되는) 의지를 의식하는 이성적 존재자에게는 더 이상의 아무런 조건 없이도 필연적이다. 그러나 이제 어떻게 순수 이성인, 이성이 아닌 어떤 곳으로부터인가 취해올 수 없는 다른 동기들 없이, 그 자신만으로 실천적일 수 있는가 *für sich selbst praktisch sein*, (...) 이것을 설명하는 데는 모든 인간 이성은 전적으로 무능하고, 이를 설명하고자 하는 모든 노고는 헛된 것이 되고 만다.”<sup>27)</sup>

26) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*(이후 *KU*로 줄여서 표기), 1790, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken(학술원판), Band V 171-176(Einleitung), 백종현 옮김, 『판단력비판』, 아카넷, 2009, p. 151-158.

칸트의 고심은 결국 그가 정초하려는 도덕법칙으로서의 자유가, 세계를 인식과 실천, 현상계와 예지계, 자유와 필연적 인과(자연) 등으로 분리되게 하는 까닭에, 오히려 자유 또는 도덕적 자율을 충분히 해명하지 못하게 되는 상황을 고스란히 드러낸다. 이로 인해, 칸트는 『실천이성비판』에서는 자유를 아예 ‘순수 이성의 유일한 사실 *einziges Faktum der reinen Vernunft*’로서 규정하기도 한다.<sup>27)</sup> 베르그손은 바로 이런 맥락에서 칸트가 자유의 본성뿐만 아니라 도덕의 본성까지도 제대로 간파하지 못하고 있다고 지적한다. 도덕과 자유와 연결되어야 한다면, 자유를 제한하는 데에서는 발견되는 도덕은 무엇인가? 자유와 도덕은 애초에 다른 방향에서 대립되는 본성을 의미해야만 가능한 개념들이 아닌가? 게다가 자유가 ‘사실’의 영역이라면, 그것이야말로 논증과 개념화가 불필요한, 오히려 우리가 경험할 수 있는 것 중에서 가장 확실한 내용을 지닌 것이어야 할 것이다. 베르그손은 이런 관점에서, 칸트가 도덕의 영역을 제대로 설명하지 못한 이유를, 도덕 자체를 가능하게 할 “힘”의 지평을 간과한 데에서 발견한다. 그런데 어떤 힘을 말하는 것인가? ‘물리적인 힘’을 말하려는 것인가 ‘정신적인 힘’을 말하려는 것인가? 베르그손에 따르면, 이러한 질문 역시 ‘힘’에 대한 잘못된 지성주의의 이해를 반영한다. 이것은 물리적인 힘과 정신적인 힘을 구분하고, 전자는 과학의 법칙이 설명하듯 현상적으로 변화를 이끌어내는 작용에 관여하지만, 후자는 가시적인 변화로 설명할 수 없는 영역에서 정신의 작동을 의미하는 정도로 볼 때에만 가능한 물음이기 때문이다. 그런데 이것은 결국 인간을 자유로운 이성적 존재로 설명하는 것이 철학의 추상적인 작업에서만 의미가 있음을 철학 스스로 고백하는 것이 된다. 이런 맥락에서 베르그손이 도입하는 ‘힘’의 개념은, ‘자유’를 철학적으로 올바르게 규정할 수 있을 것인가의 문제뿐만 아니라, 과학이 설명한다고 믿는 물리적 힘의 본성에 대해서도 재고하게 하고, 정신과 물질의 관계까지 더 정확하게 이해해야 할 필요가 있음을 드러낸다. 그러면 우선 칸트의 도덕적 의무와 자유의 관계에 대해 분석해보도록 하자.

27) I. Kant, *GMS*, B122(IV460)–B125(IV461). 『정초』, p. 207–209. 강조는 칸트가 한 것이고, 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

28) I. Kant, *KpV*, O56(V31).

## 제 1 절. 필연성은 어떻게 의무가 되는가?

칸트는 『윤리형이상학 정초』의 머리말에서<sup>29)</sup>, 자신이 개진할 도덕이론이 왜 도덕 형이상학인지를 분명히 한다. 그에 따르면, 모든 철학은 그것이 경험에 근거를 두는 한 경험 철학이겠지만, 그 이론들이 오로지 선험적 원리로부터 개진된다면 “순수 철학”이라 부를 수 있다. 이 중에서 순전히 지성과 이성의 형식적인 보편적 규칙들만을 다룬다면 “논리학”이 되고, 지성과 이성의 특정한 대상들과 그 대상들이 종속되는 법칙으로서의 질료들을 다루는 철학은 “형이상학”이 되는 것이다. 이로부터 형이상학의 두 이념이 비롯되는데, 경험의 대상이 자연일 경우의 자연이 종속되는 법칙을 다루는 “자연 형이상학”과, 인간의 의지의 법칙인 자유의 법칙을 규정하는 “윤리형이상학”이 그것들이다.

따라서 칸트가 인간의 자유 의지를 다룬다고 할 때, 그 이론은 일단 윤리학이지만 인간의 경험적인 부분을 다루는 실천적 인간학이 아닌, 이성적 부분을 다루는 도덕학으로서의 도덕 형이상학을 의미한다. 그리고 이런 구분은, 칸트의 주된 관심이 윤리적 세계에 대한 실천 인식 중에서 개별적 인간의 경험이나 상황에 근거하여 “윤리적 법칙에 알맞은” 것이 무엇인지, 다시 말해 어떤 개별적 도덕들이 어떻게 규정될 것인지에 답하려는 것이 아님을 분명히 보여준다. 즉 칸트의 도덕 형이상학은, 자연에서의 필연적 법칙과 구분되어, 만일 도덕 법칙이 있고 그것이 의무의 근거로서 타당해야 한다면, 그 법칙은 인간에 대한 우연적이고 경험적인 지식에 의존하는 것이 아닌, 이성적 존재자 전체에게 타당한 것으로서 “절대적 필연성 absolute Notwendigkeit”을 지닌다는 것을 보여주려는 데 있다. 칸트는 도덕적 의무의 근거가 순수하게 이성적 개념들 속에서 찾아질 때, 즉 이성의 법칙이 선험적 원리로서 ‘도덕적 선험 was moralische gut sein sollen’을 정초한다면, 그 도덕 법칙은 보편적이고 무조건적으로 타당한 순수하고 진정성을 지닌 필연적 법칙이 될 수 있다고 보았다. 왜냐하면 이 때의 행위는 그것이 오직 이성적 존재가 지닌 “윤리 법칙 때문에” 일어난 것이라는 점에서, 이성이 실천에 대해 지니는 고유한 관심과 능력을 통해, 이성적 존재자에게 필연적일 수밖에

29) I. Kant, *GMŚ*, IV388-390. 『정초』, p. 65-71. 비슷한 논의를 『순수이성비판』(*KrV*, B869-876, p. 962 -967)에서도 찾을 수 있다.

에 없는 행위가 지닌 도덕적 가치를 정초하기 때문이다.

그런데 이성적 존재자의 고유한 행위법칙이라는 데에서 그 보편성과 필연성을 보장받는 칸트의 도덕을 이해하는 것은 그리 쉬운 일이 아니다. 우선, 여기서의 필연성은 무엇보다도 실천 능력으로서의 이성이 욕구 능력을 지니는 주관적인 조건들에 영향 받지 않는다는 데에 있다. 즉 욕구 능력이 실현하고자 하는 대상인 욕구 능력의 질료 또는 객관에 구애받지 않고, 욕구 능력과 그 객관과의 관계인 주관과 대상이 현실적으로 제공하는 꽤나 불쾌에 관계하지 않는 “치명적인 무감수성tödlichen Unempfindlichkeit”<sup>30)</sup>으로 인해 “반드시unausbleiblich” 그 행위를 불러일으키는 필연성으로서 이성의 법칙을 뜻한다. 욕구 능력으로서의 의지의 원인이 오직 순수한 이성 자신에 있다는 점에서, 그러므로 만약 이 이성이 의지를 규정한다면 반드시 행위가 그에 따라 일어난다는 점에서, 이성 자신의 능력으로 인해 귀속되는 실천적 필연성이자 법칙인 것이다. 바로 이런 맥락에서, 순수 이성은 실천적이며, 이 실천praktischen 이성은 감성의 직관과 지성의 범주를 통해 감성의 대상이 되는 현상들을, 의지를 포함한 자연 세계의 필연적인 법칙에 종속되는 경험 세계로서 다루는 사변spekulative이성과 구분된다. 즉 실천 이성 자신의 입법 수립은 오직 의지와 관련해, 의지를 규정하는 형식 자체로서, 의지 자신의 선험적인 규정으로서만 작동되는 법칙이다. 그런데 이런 까닭에 이 실천 이성의 법칙은 반드시 이성에 의해 선험적으로 인식되지, 감각적 경험이 아무리 보편적이라 하더라도, 주관적인 타당성을 통해서도 결코 인식되지 않는다. 요컨대 이성적 존재자의 고유한 행위의 법칙으로서의 실천 이성이 지닌 필연성이란, 그것이 감성적 필연성과 작별하고 선험적 근거들에 의존하는 철저하게 초감성적인übersinnlich 객관적 필연성이라는 데에 있다. 뿐만 아니라, 이 독립적 필연성으로 인해 궁극적으로는 경험적 의미가 아닌 초월적 의미에서 “자유Freiheit”라 부를 수 있고, 현상들의 인과 관계에서 독립적인 “자유 의지freier Wille”의 지평을 여는 것이다.<sup>31)</sup>

그런데 어떻게 도덕 법칙의 초감성적인 객관적 필연성이 경험 세계에서 살아가는 이성적 행위자에게 행위를 촉발하는 것으로 작동된다는 것인가? 좀 더 자세한 설명이 필요해 보인다. 왜냐하면 우선 칸트의 이 필연성 혹은 원인성이, 가

30) I. Kant, *GM*, IV 398(B11). 『정초』, p. 87.

31) I. Kant, *KpV*, O 52, § 5.



령 흄Hume과 같은 경험주의 입장에서 주장하듯, 주관적이고 습관적인 관계 설정에 의해 수립된 인과성이 아니라, 보편적으로 인정될 수 있을 ‘원리들의 경험주의Empirismus der Prinzipien’라는 데에서 비롯된 것이라 하더라도<sup>32)</sup>, 이 필연성은 결국 이성 자신의 형식이나 원리에 의한 필연성, 그러므로 단지 이성 내재한 형식성 또는 논리적 필연성으로부터, 반드시 “행위 자체”가 경험적이고 물리적 현상의 귀결로서 뒤따른다는 것을 주장하는 것이기 때문이다. 앞의 인용문에서도 볼 수 있듯,<sup>33)</sup> 칸트는 순수 이성이 어떻게 현상적 성격을 탈피하면서도, 그 자체로 실천적일 수 있는지를 고민했었다. 즉 정신적 영역에서 작동할 이성의 원리가, 어떻게 물질적이고 물리적인 이성적 존재자의 경험적 공간에서 행위로서 실현되도록, 감각적 또는 물리적 과정에 영향을 끼칠 수 있다는 것일까?

칸트는 우선 ‘의무 개념’을 통해 이 과정을 해명한다. 그에 따르면 “의무에 맞게pflichtmäßig” 행위 하는 것과 “의무로부터aus Pflicht” 행위 하는 것은 다른데, 왜냐하면 전자는 도덕적 가치를 지니지 않지만 후자는 도덕적 가치를 지니는 것이기 때문이다. 그래서 가령,

“자기의 생명을 보존하는 것은 의무이고, 게다가 누구나 그러려는 직접적인 경향성 Neigung을 지니고 있다. 그러나 그렇다고 해도 인간들 대부분이 그 때문에 자주 갖는 매우 불안해하는 근심은 아무런 내적 가치를 지니지 못하며, 그들의 준칙Maxime 또한 아무런 도덕적 내용을 갖지 않는다. 그들이 생명을 보존하는 것은 의무에 맞는 것이지만, 의무로부터 나온 것은 아니다. 이에 반해, 불운과 희망 없는 깊은 슬픔이 생에 대한 흥미를 완전히 앗아갔더라도, 이 때 이 불행한 자가 영혼의 힘이 강해서stark an Seele 운명에 겁먹고 굴복하기보다는 오히려 격분하여, 죽음을 원하면서도 그의 생명을 보존한다면, 그것도 생명을 사랑해서나 경향성이나 두려움에서 그러한 것이 아니라, 의무로부터 그러하다면, 그의 준칙은 도덕적 가치를 갖는 것이다.”<sup>34)</sup>

주지하다시피 칸트에게서 ‘준칙’은 의욕Wollens의 주관적 원리이다.<sup>35)</sup> 그러므로 행위를 객관적으로 법칙Gesetz에 합일하도록, 즉 ‘자신의 생명을 보존하는

32) I. Kant, *KpV*, O 26-27. 『실천이성비판』, p. 54-55.

33) 앞의 주 22)의 인용문 참고.

34) I. Kant, *GMS*, IV397-398(B9-10). 강조는 칸트가 한 것이다. 밑줄은 필자가 강조한 것인데, 이에 대해서는 본 글을 통해 이후에 다루어질 것이다.

35) I. Kant, *GMS*, IV401(B16), IV421(B51-52).

것'에 합일하도록 요구하는 것이 단지 '의무에 맞는' 행위라면, 그렇게 법칙에 합일하는 행위일지라도, 그 행위자의 주관적 의욕의 원리가 그 법칙을 준칙의 전적인 원인이자 원리로서 담고 있느냐 아니냐에 따라, 그 행위는 '도덕적'이거나 '전혀 도덕적이지 않은' 상이한 가치를 부여받는다. 즉 도덕적인 가치로서의 '도덕적 좋음'의 실현여부는 주관적인 준칙과 법칙의 관계에 의존하고 있다. 칸트에 따르면, '의무로부터의' 행위는 의지를 결정하되, 객관적으로는 법칙에 따르고, 주관적으로는 이 법칙에 대한 순수한 존경만을 남겨두는 것, 다시 말해 주관의 단순한 동기나 경향성을 저지하고, 법칙을 준수한다는 준칙만이 있는 상태이다. 그러므로 여기서의 "좋은" 또는 "도덕적 선"은 그것이 다른 목적을 위한 수단이기에 생겨나는 것도, 마찬가지로 그것이 이후에 이끌 결과로 인해 부여받는 것도 아니다. 순전히 그것이 목적자체로 의욕된다는 점에서, 단지 그것이 행해져야 하므로 행해진다는 것에서 발생한다. 이런 까닭에 도덕적 좋음을 낳는 '의무로부터의 행위'는 자연스레 주관적 측면에서의 '선의지gute Wille' 개념을 내포한다. 칸트에게서 선의지는 "그것이 생기게 하는 것이나 성취한 것으로 말미암아, 또 어떤 세워진 목적 달성에 쓸모 있음으로 인해 선한 것이 아니라, 오로지 그 의욕함으로 말미암아, 다시 말해 그 자체로 선한 것이다."<sup>36)</sup>

따라서 이 '의무로부터의 행위'를 행위자 주관의 입장에서 보자면, 행위자는 자신의 준칙이 더 이상 충동Antrieb이나 경향성 등의 생물학적 영역과 개인적 이해관계에서 벗어나, 나의 준칙이 객관적이고 보편적인 법칙이 되기만을 의욕해야 한다. 즉 자신의 의지가 곧 법칙의 표상이 되도록, 또는 법칙의 표상과 함께 의지가 발생하도록 해야 하는 것이다. 이렇게 순수하게 의무를 그 자체로 표상할 수 있다는 것에서, 그리고 이 법칙의 표상에 따라서 행위 하는 능력이 의지로서 드러난다는 점에서, 이 능력은 이성 자신만의 고유한 실천 능력이 된다. 역으로, 이성이 의지를 반드시 결정한다면 그런 존재자에게 "객관적으로 필연적이라고 인식된 행위들은 주관적으로도 필연적인 것"이 된다는 점에서, 의지는 곧 실천 이성이 되는 것이다.<sup>37)</sup> 그러나 이를 위해서는, 즉 객관적 원리의 표상과 주관적 원리의 표상이 필연성을 공유하기 위해서는, 객관적 원리가 표상되는 것만으로는 충분하지 않고 주관적 의지를 필연적으로 결정해주는 '강요'로서 기능해야 한다.

36) I. Kant, *GMS*, IV394(B3). 『정초』, p. 124-125.

37) I. Kant, *GMS*, IV412-413(B36-38). 『정초』, p. 151-154.

칸트는 이렇게 지시하는 정식(定式)을 이성의 “명령Imperativ”이라고 부르며, 모든 명령은 “당위”으로 표현된다고 설명한다. 그런데 모든 명령은 가언적 hypothetisch이거나 정언적 kategorische이고, 이 둘은 모두 선택 의지를 필연적인 행위로 이끄는 방식이지만, 전자는 행위가 다른 무언가를 위한 수단으로서 선택 것이라면, 후자는 행위 자체가 선택 것이기 때문에 의지의 원리로서 표상되는 것이고, 이 경우라면 명령은 다른 어떤 목적과 무관하게, 객관적으로 필연적인 것으로서 즉각적으로 표상된다. 즉 전자는 “~ 이면 ~ 해야 한다”의 명령으로, 후자는 “단지 해야 하기 때문에 해야 한다”의 명령이 될 것이다. 그리고 바로 이런 이유로, 후자의 명령만이 선택 의지를 여타의 조건에서 해방시키며, 법칙 일반의 보편성에 적합하도록 이끄는 것이 된다. 전자는 혼계나 조언 정도가 될 것이다. 결국, 정언 명령은 “그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라”는 도덕적 의무의 형식이 되며, 의무는 모든 이성적 존재자에게 타당한 법칙 즉 모든 이성적 존재자가 그에 따라 행위 해야만 하는 주관적이면서도 객관적으로 보편타당한 명령이 된다.

따라서 칸트의 의무가 결국 “법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 행위의 필연성”<sup>38)</sup>을 의미할 수 있게 되는 것은, 이성이 선택한다고 인식한 것만을 자신의 준칙으로 삼아 자신을 그에 따르도록 결정할 수 있는 “의지”에 기반하고 있음을 알 수 있다. 말하자면 의지는 행위가 여타의 자연적 동인으로부터 분리되어 독립적으로 자신의 길을 가도록 “선택”하는 주관의 능력이며, 따라서 그 자신으로부터의 인과를 발생시켜, 비로소 자연적 필연성에서 분리되어, 인과성의 의미를 ‘의지의 자율’로서 변경하는 지점에 있다. 이런 맥락에서 칸트는 “의지는 생물이 이성적인 한에서 갖는 일종의 원인성이다. 자유는 이런 원인성의 특성일 것인 바, 자유는 그것을 규정하는 외래의 원인들에 독립해서 작용할 수 있는 것”<sup>39)</sup>이라고 설명하기도 한다. 그리고 바로 이런 한에서, 의무는 그것을 보편적 명령으로서 받아들이는 의지 즉 실천 이성의 능력의 중심에 있고, 도덕적 의무는 온전히 이성적이라는 성격을 부여받게 된다.

그러면 여기서 우리가 애초에 던졌던 물음으로 돌아가 보자. 과연 칸트에게

38) I. Kant, *GMS*, IV400(B14). 『정초』, p. 133.

39) I. Kant, *GMS*, IV446(B97). 『정초』, p. 201.

자연적 필연성의 세계 안에서 ‘의지’를 통한 새로운 인과성의 지점을 개방하고, 도덕적 의무로서 행위를 낳는다는 것이 어떻게 설명되고 있는지 말이다. 앞의 인용문에서, ‘자신의 생명을 보존하라’는 의무를 의식하지만 생명을 사랑하는 경향성이나 생명에 대한 두려움으로 인해 이 의무를 행하는 주관은 단지 의무에 맞는 행위를 하는 자이다. 반면, 이 의무를 의식하되 오직 ‘의무로부터’ 행하는 주관은, 불운 등으로 인해 슬픔 한가운데 있지만, 그럼에도 “영혼의 강함”으로 경향들과 감정들을 “저지”하고 오직 의무로 인해 이 행위를 하는 자이다. 그리고 이 때 이 행위자가 의식하는 것은 오직 “해야 하기 때문에 해야 한다”는 실천 법칙 혹은 보편적 명령으로서의 의무이다. 그러므로 여기서의 의무는 정확히 “의지의 힘” 또는 “영혼의 강함”으로써 자연적 인과 관계를 의미하는 “경향성이나 감정으로서의 힘”을 “억누르거나 극복하는” 순간에 발생한다. 말하자면, 이 “힘”이 의무를 구성하고 발생시키는 환경에서 가장 중요한 요소인 것처럼 보인다. 일단 의무를 행하는 주관이 “영혼의 강함”에 의해 경향성과 감정 등의 여타의 힘들이 저지되는 것을 실제로 느낄 수 있는가의 문제는 차치하더라도, 의무라는 행위의 필연성은 분명 이 다양한 힘들이 공존하는 장(場)에 있는 까닭에, 비로소 행위 주관에 의해 ‘자유의 인과성’이라는 ‘새로운 본성의 힘’의 길을 선택함으로써 시작되는 것처럼 보이기 때문이다.

칸트 역시, 『정초』의 제3절 「윤리 형이상학에서 순수 실천 이성 비판으로 이행」에서, 우리가 자유로우면서도 일종의 법칙에 종속된다는 것, 다시 말해 일견 모순되는 듯한 이 도덕 법칙의 타당성 및 실천적 필연성을 다루기에는 어려움이 많다는 것을 토로하는 과정에서 다음과 같이 말하기도 한다.

“이성적 존재자는 자기 자신을 예지자Intelligenz로서(그러므로 그의 하위 능력들의 측면에서가 아니라), 감성 세계에 속하는 것으로 보아서는 안 되고, 오성 세계Verstandeswelt에 속하는 것으로 보아야만 한다. 그러니까 그는 두 입장을 가지는 바, 그는 거기에서 자기 자신을 관찰하고, 그의 힘들Kräfte을 사용하는 법칙들, 따라서 그의 모든 행위들 Handlungen의 법칙들을 인식할 수 있다.”<sup>40)</sup>

우선, 칸트에 따르면, 자유는 인간의 자연적 본성에 대한 경험으로부터는 결코

40) I. Kant, *GMS*, IV452(B108-109), 강조는 칸트가 한 것이고, 밑줄은 필자가 한 것이다.

도출될 수 없는 것이기 때문에, 모든 이성적 존재자의 의지의 속성으로 전제되어야만 하는 것으로서 증명되어야 한다. 그런데 이 증명을 가능한 것은 바로 이성적 존재가 감관을 통해 표상에 이를 때와 자신으로부터 비롯되는 행위를 “표상”할 때의 ‘입장Standpunkt’이 다르다는 것이다. 감관의 표상들은 우리의 의사와 무관하게 대상이 촉발하는 대로 우리를 수동적이게 만들지만, 우리가 오로지 우리 자신으로부터 산출하고 그로 인해 우리가 우리의 능동성을 증명하는 표상들의 차이를 식별한다면, 동일한 주관이 감성세계와 오성세계라는 구별된 세계에 있다는 것을 받아들이지 않을 수 없게 된다. 그리고 이 구분으로 인해, 인간이 자신 안에서 발견하는 순수한 활동성 또는 자발성은 우리가 그에 대해 ‘안다’고 말할 수 없을 예지계 혹은 오성세계에 속하는 결과를 낳게 된다. 다시 말해, 자유는 결코 경험적으로 증명되거나 후험적으로 연역될 수 없는 이념 또는 예지체인 것이다. 이런 맥락에서, 칸트에게서 이 자율로서의 도덕은 결국 경험적 사실이 아닌, 오직 순수 이성인 한에서 선험적으로 의식되고 명증적인 ‘순수 이성의 유일한 사실’이 되고 만다. 그리고 그 사실이란 자신이 근원적으로 법칙 수립적이라는 것, 즉 내가 의욕하는 바를 나는 의식한다는 것이다.<sup>41)</sup>

위와 같은 칸트의 일련의 논의들은, 결국 이성이 이념 안에서, 감성은 물론이고, 촉발될 뿐인 감성적 표상들을 규칙들 아래로 보내기 위해 쓰이는 개념들로서 범주를 산출하는 지성조차도 뛰어넘어, 그것들로부터는 기대할 수 없는 “근원적인 작용ursprüngliche Handlung”, 자유의 인과성을 향하는 능력이라는 것을 보여준다.<sup>42)</sup> 그러나 이것은 동시에 이념으로서의 자유의 객관적 실재성을 어떤 경험으로서도 도달할 수 없는 것, 따라서 실천 이성이 그것의 법칙의 정확한 준수를 실례로서 찾거나 알지 못한다고 하더라도 전제할 수밖에 없는 능력이라는 설명의 체계적 한계를 드러내는 것이기도 하다. 그러면 ‘실천적’과 ‘예지적’, ‘자유’와 ‘필연’ 등에서 보이는 일견 모순되는 것처럼 보이는 입장에 근거한다면, 결국 ‘도덕적 의무로서의 행위’가 실제로 있다는 것인가 없다는 것인가? 즉 도덕적 강제에 따름은 실제로 경험적인 것인가 아닌가?

41) I. Kant, *KpV*, O56(V31).

42) I. Kant, *KrV*, B572(A544). 『순수이성비판』, p. 732. 이와 관련하여, 『순수이성비판』에서는, “인간의 이성은 이념들뿐만 아니라 이상들도 함유하고, (...) (규제적인 원리로서) 실천적인 힘praktische Kraft을 가지며, 어떤 행위 작용들Handlungen의 완전성의 가능성의 기초에 놓여 있다”고 말하기도 한다. 강조는 칸트가 한 것이다(B597, A569).

지금까지의 논의대로라면, 가령, 절대적 필연성이라는 특징으로 인해 가언적인 명령으로서의 의무는 실천 법칙에서 논외로 되었듯, 칸트의 어려움은 도덕적 행위 자체에 있다기보다는, 오히려 도덕적 행위로서의 의무를 이성적 법칙의 필연성을 통해 정초하려는 데에서 비롯되는 것처럼 보인다. 앞의 인용문으로 돌아가 보자. 칸트가 순수 이성의 특성으로 인해 예지계와 현상계의 분리를 요청하는 와중에도, 이성적 존재자의 수동적 표상과 자발적 표상의 구별이 도입되는 순간, 즉 이성적 존재자가 필연적 행위로서 도덕적 의무를 수행하는 순간은 ‘자신의 힘들의 사용법’을 인식하는 순간이라는 것을 칸트 역시 전제하고 있다. 다시 말해, 이성의 실행을 예지계로 놓을 것인가 현상계로 놓을 것인가와 무관하게, 도덕적 의무는 힘들의 사용법이라는 데에서 이미 본성을 드러내고 있었던 것이다. 이것은 곧 도덕적 의무의 발생지점을, 그것이 물리적인 힘이든 정신적인 힘이든, 힘의 관계들 속에서 추적할 수 있다는 점에서, 도덕적 의무의 본성이 이미 이성의 본성과 무관하게 작동 중이라는 것을 역설적으로 드러낸다. 다시 말해, 의무를 순수한 이성의 본성으로서 설명하려는 시도는 언제나, 이런 순수 이성의 활동들을 규정함과 동시에 그 법칙의 규정과 함께 배후에서 저절로 작동된다고 전제된, 이성과는 “다른 질서를 지닌 힘들 *des forces d'un ordre différent*”을 몰래 재도입하는 한에서만 진행될 수 있었던 것이다.<sup>43)</sup>

따라서 ‘필연성으로서의 의무’를 논하면서 이 ‘힘의 본성’을 따로 설명하지 않고, 그냥 전제된 것으로 여긴다는 것은 베르그손이 보기에 ‘도덕적 의무’의 본성을 오해할 뿐만 아니라, 더 나아가 행위의 독자적인 원리와 법칙을 이성의 본성으로 가릴 수 있다는 점에서, 실천 철학의 지평에 매우 중대한 오류를 남기는 것이다. 필연성이 의무로서 논의되는 근거가 ‘법칙의 논리적 필연성’에 있느냐 ‘힘이 본성에 따른 필연성’에 있느냐에 따라, 도덕적 의무의 출발점과 가능성은 분명 전혀 다르게 지시될 것이다. 이와 같은 칸트의 중대한 오류는 칸트가 실천 이성의 법칙에 따르는 경우로 설명하는 또 다른 예에서도 발견된다.

43) DS., p. 91. 칸트는 『실천이성비판』에서, 직접적으로 “사실상 도덕법칙은 우리를 이념상, 그 안에서 순수 이성이 자기에 알맞은 물리적 능력을 동반하고 있다면, 최고선을 낳았을 그런 자연으로 옮겨놓고, (...) 우리의 의지를 규정하는 것”이라고 말하기도 한다. 여기서의 자연은 초감성적 자연을 뜻한다. O75(V43).

“돈을 빌릴 수밖에 없는 곤경에 놓인 또 다른 사람이 있다. 그는 자신이 갚을 수 없을 것임을 알지만, 또한 정해진 시간에 갚을 것을 확실하게 약속하지 않는다면, 한 푼도 빌릴 수 없다는 것도 안다. (...) 그럼에도 그가 그렇게 하기로 결심한다면, 그의 행위의 준칙은 즉 ‘만약 내가 돈이 없는 곤경에 처해 있다고 생각하면, 나는 돈을 빌리면서 갚겠다고 약속할 것이다. 비록 내가 돈을 갚는 일이 결코 일어나지 않을 것임을 알고 있다고 하더라도 말이다’라는 것이 된다. (...) 그러나 지금의 문제는 과연 그런 일이 옳은 것이냐 하는 것이다. 그러므로 나는 자기 사랑의 (부당한) 요구를 보편적 법칙으로 변환시켜, ‘만약 나의 준칙이 보편적 법칙이 된다면, 사태가 어떻게 될 것인가?’하는 물음을 세운다. 그 때 나는 이내, 나의 준칙은 결코 보편적 자연법칙으로 타당할 수 없고, 자기 자신과 합치할 수 없으며, 오히려 필연적으로 자기모순일 수밖에 없다는 것을 안다. 왜냐하면 누구든 곤경에 처해 있다고 생각한 연후에는, 그것을 지킬 결의도 없이, 그에게 생각나는 것을 약속할 수 있다는 것이 법칙의 보편성이 되면, 그것은 약속 및 사람들이 그와 함께 갖는 목적 자체를 불가능하게 만들 것이기 때문이다.”<sup>44)</sup>

위의 예에서 도덕적 의무는 언제 발생하는가? 만일 내가 돈을 빌리려는 행위를 하기 전의 짧은 순간에라도 위와 같은 추론을 했다면, 나는 “아직” 의무를 행하지 않은 것이다. 그렇기 때문에 이와 같은 추론을 거쳐, 이 추론 이후에 도덕적 의무를 행한다면, 즉 “돈을 빌리지 않는다”면, 나는 도덕적 의무로 “돌아간” 것이지, 비로소 그 의무를 탄생시키고 실천한 것이 아니다. 만일 실천 이성의 법칙과 함께 명령이 발생하고 의무가 탄생한다면, “돈을 빌리지 않는다”를 실천함과 함께 도덕적 의무가 발생할 것이기 때문에, 즉 아직 의무가 발생하지 않았기 때문에, 짧은 순간일지라도, 나는 진행 중이었던 행위를 멈추거나 위와 같이 추론할 필요가 전혀 없다. 다시 말해, 의무의 논리적 무모순성으로서의 필연성은 내가 행위를 멈췄던 지점으로, 즉 “다시 의무로 되돌아가기 위해” 필요했던 것이다. 돈을 빌리든 빌리지 아니하든, 나 자신을 사랑하기 위한 준칙에 따르든, 보편적 실천 법칙의 존경에 따르든, 의무는 행위의 맥락 속에서 “이미 거기에 있었다.”<sup>45)</sup> 비록 그 내용이 채워지지 않았을지라도 말이다. 요컨대, 베르그손이 지적하듯, “의무에로 되돌아가는 것이 이성적인 길들을 통해 이루어진다고 해서, 이런 사실로부터 의무가 이성적인 질서에 속한다는 것은 도출되지 않는다.”<sup>46)</sup> “의

44) I. Kant, *GMS*, IV422(B54-55). 『정초』, p. 166-167.

45) *DS.*, p. 91.

46) *DS.*, p. 16.

무의 본질은 이성의 요구와는 다른 것”이기 때문이다.<sup>47)</sup> 지금까지 살펴보았듯, 필연성으로서의 행위를 발생시키는 의무의 고유한 원리는 바로 그것이 “힘”의 차원을 작동시킨다는 것에 있다. 지금까지의 논의는 바로, 그러므로 베르그손이 보기에 여전히 지성주의의 입장에서 도덕을 정초하고자 했던 칸트가 제대로 보지 못한, 이 결론 즉 ‘힘으로서의 의무’ 얻기 위한 것이었다.

## 제 2 절. 자유는 왜 문제적인가?

그렇다면 이 ‘힘으로서의 의무’ 또는 ‘힘의 차원’은 무엇으로 이해될 수 있는 것인가? 힘은 사유 속에서 개념으로 이해되어야 하는 것인가? 아니면 실제로 지각이나 느낌으로 경험되는 것인가? 아니면 질량과 시간 등의 항목들을 통해 계산될 수 있는 과학적 탐구의 대상인가? 자연에서의 변화와 운동은 분명하므로, 힘이 그와 같은 운동하고 변화할 수 있는 능력이나 역량을 의미한다는 점에서는 의심의 여지가 없을 것이다. 그렇다면 그 힘은 스스로 무언가를 산출할 수 있는 능력을 의미하는 것인가? 아니면 단지 법칙들에 따라 주고받고 전달되는 무언가가 되는 것인가? 베르그손은 ‘원인cause’ 및 ‘인과성cuasalité’에 대해 혼동되어 사용되는 세 가지 의미를 구별한다.<sup>48)</sup> ‘충동impulsion’, ‘촉발déclenchement’, ‘전개déroulement’가 그것들이다. 우선 ‘충동’은 당구공을 다른 당구공을 향해 던졌을 때의 경우처럼, 결과의 양과 질이 원인의 양과 질에 따라 달라지는 경우이다. 또 ‘촉발’은 화약을 폭발하게 하는 불꽃의 경우로, 이 경우 결과의 질과 양은 모두 원인의 양과 질에 무관하게 불변한다. 마지막으로 ‘전개’는 감겼던 테엽이 풀림으로써 음악이 흘러나오는 경우이다. 이 경우 결과의 양은 원인의 양에 의존적이지만 원인은 결과의 질에 영향을 주지 않는다. 그러므로 여기서 원인을 설명할 수 있는 인과관계는 ‘충동’ 뿐이다. ‘촉발’과 ‘전개’는, 결과가 원인과 무관하거나, 원인에 결과가 포함됨으로써, 결국 ‘동일한 것’이 ‘동일한 것’으로 이행하는 과정만이 있기 때문이다. 따라서 원인에 결과가 포함되지 않으면서도, 원인이 결과에

---

47) DS., p. 18.

48) EC., p. 73-74.



영향을 미치는 경우, 즉 진정한 인과성은 ‘충동’의 경우에만 존재한다. 그런데 이것은 결국 충동과 나머지 두 경우에서 힘의 각각 다르게 작동한다는 것을 보여주는 것일 것이다. 전자의 경우라면 힘은 원인으로부터 결과를 도출할 수 없게 하는 데에 있겠지만, 후자의 경우라면 힘은 존재하지 않거나 무의미할 것이다. 칸트 역시 이런 관점에서, 자유의 인과를 ‘인과성’ 또는 ‘필연성’의 맥락에서 설명하려 한다. 그런데 구별되는 힘의 작동을 동일한 하나의 세계를 위한 작용으로 보는 까닭에, 결국 자유를 문제적인 것이 되게 하는 난점에 부딪힌다. ‘힘의 사용법’을 의식하는 순간으로서 경험되었던 자유가 오히려 필연적 결정성에 종속되는 논리를 따라 사라지게 되는 것이다. 칸트의 이런 논리는 베르그손의 관점에서 보자면, 순수 지성이 지닌 안정된 하나의 이상적인 사회를 위한 ‘단힘’의 방향을 현시하는 것이기도 하다. 이렇듯 자유와 인과, 필연성과 힘을 제자리에 놓는 것은 도덕의 지형 자체를 알게 하는 것이라는 점에서 매우 중요하다. 그러므로 이제 칸트에게서 자유가 문제적일 수밖에 없는 한계를 “힘”의 맥락에서 이해하도록 해보자.

## 1) 칸트의 인과와 자유

칸트에게 힘과 자유의 관계는 『정초』 이전의 『순수이성비판』에서부터 시작된다. 이에 대한 칸트의 사유의 방향이 함축적으로 잘 제시된 『서문』부터 출발해보자.

“이성의 인식은 두 가지 방식으로 대상과 관계 맺을 수 있는데, 그것은 대상-이것은 다른 데에서 주어져야 하는데-과 그 개념을 한낱 규정한다거나, 아니면 그것을 현실화한다 *wirklich zu machen*. 전자는 이성의 이론적 인식이고, 후자는 실천적 인식이다. (...) 우리는 사물 그 자체로서의 대상에 대해서가 아니라, 오직 그것이 감성적 직관의 객관이 되는 한에서만, 다시 말하면 현상으로서의 대상에 대해서만 인식을 할 수 있다는 것이 비판의 분석적 부분에서 증명된다. 이로부터 오직 가능한 이성의 사변 인식을 순전히 경험의 대상에만 국한시키는 결과가 나온다. (...) 나는 이제 후자의 면에서 고찰된 나의 영혼을 어떤 사변 이성에 의해서도 (경험적 고찰에 의해서는 더구나 말할 것도 없고) 인식할 수 없고, 그러니까 자유를 내가 감성세계의 결과들을 귀속시키는 어떤 존재자의 속성

으로 인식할 수 없다. [그렇지 않으면] 나는 그러한 존재자를 시간상에서가 아니면서도 실존의 면에서 규정적으로 인식해야 할 것이니 말이다. 그럼에도 우리가 저 두(감성적인 그리고 지성적인) 표상방식을 비판적으로 구별하고, 이런 구별로부터 생긴 순수한 지성 개념들과, 그러니까 또한 이것들로부터 유래하는 원칙들을 제한한다면, 나는 자유를 생각할 수 있다. 다시 말해 자유의 표상은 자기 내에 아무런 모순도 포함하지 않는다.”<sup>49)</sup>

즉 칸트에게서 인식의 객관이 아님에도, ‘자연 기계성’에 모든 사건의 발생을 일임하지 않기 위해 주장되는 자유는 시작에서부터 단지 ‘생각할 수 있다’는 한계에 머물러 있다. 자유는 이성의 실천을 통해 현실화되지만, 그것이 있는지 없는지도 알 수 없고, 단지 표상가능하다는 것이다. 말하자면 여기서의 자유는 개념적이기에 경험적이지 않고, 그렇기 때문에 자유롭게 행위 하는 행위자가 경험하는 것과도 무관하다고 해야 한다. 다만 “한 상태를 절대적으로 자기로부터 시작하는 능력Vermögen”, 즉 “절대적인 자발성”, “스스로 행위를 시작하는 무조건적인 원인성”으로 이해할 수 있을 어떤 것이다. 앞서 살펴보았듯, 자유의 자리가 이렇게 경험과 인식의 바깥에 놓이는 이유는, 이 자유가 이성의 ‘순수한 초월적 이념’이라는 것에 있다. 그럼에도 이 자유가 경험과 뒤섞이려고 하므로, 문제가 발생한다.<sup>50)</sup>

그런데 자유가 등장하는 『순수이성비판』 제3이율배반의 자연 법칙과 자유에 의한 인과성에 관한 논의에 들어가기에 앞서, 논의의 바탕이 되는 칸트의 인과성에 대해 짧게나마 알아볼 필요가 있다. 칸트의 인과는 그의 고백처럼 흄의 인과 논의에 영향을 받은 것이다.<sup>51)</sup> 흄에 따르면, 원인과 결과를 이루는 핵심적인 요

49) I. Kant, *KrV*, 제2판 머리말, BIX-BXXVIII. 『순수이성비판』, p. 184-190. 강조는 칸트가 한 것이다.

50) 거의 모든 칸트 연구자들이 고백하듯, 자유는 칸트 철학의 중심에 있으면서도 가장 이해하고 해석하기 어려운 논의로 알려져 있다(이에 대해서는 일일이 나열하기 어려울 정도이지만, 가령, Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, Introduction과 비교적 최근에 출간된 Joël Madore, *Difficult Freedom and radical evil in Kant : Deceiving reason*, Continuum, 2011, Introduction만 봐도 이러한 분위기를 알 수 있을 것이다) 따라서 본 글에서는 자유로운 행위라는 주제에 관련된 부분에 한정하여 칸트의 자유에 대해 논할 것임을 미리 밝혀두고자 한다.

51) “흄은 특히 유일한, 그러나 형이상학의 중요한 개념, 곧 원인과 결과의 연결 개념(그러니까 또한 힘, 작용 등등 그것의 부수 개념들)에서 출발했다. (...) 나는 이 개념들의 연역에 착수하였고, 지금은 이 개념들이 흄이 우려했던 것처럼 경험에서 도출된 것이 아니라, 순수 지성으로부터 생겨난 것임을 확신하게 되었다. (...) 순수 이성 전체 능력의 견지에서도 흄의 문제를 해결하는 데 성공하였으므로, (...) 마침내는 순수 이성의 전체 범위를 그 한

인은 ‘인접contiguity’와 ‘계기succession’이다. 그러나 이것들만으로는 완전한 인과의 관념을 지닐 수가 없는데, 왜냐하면 다른 것과 인접하고 다른 것보다 앞서는 어떤 대상이 다른 어떤 것의 원인이라고 하기 위해서는 그것들 사이에 “필연적인 연결”이라는 것이 고려되어야 하기 때문이다.<sup>52)</sup> 그러나 흄은 원인과 결과를 묶는 힘, 또는 필연성은 대상들 자신에게 있는 것이 아니라 우리의 마음에 있고, 효능이나 에너지, 산출하는 능력이나 필연성 등의 용어는 동의어이기 때문에 결코 서로를 지시할 수 없다고 보았다. 칸트 역시 원인/인과 개념에 현상들로부터는 주어지지 않는 필연적임이 포함되어 있다는 것에 동의한다. 그러나 칸트에게 인과는 “어떤 것 A가 바로 그것으로부터 그것과는 다른 B가 필연적으로 그리고 단적으로 보편적인 규칙에 따라 잇따르는 그런 성질”을 요구한다.<sup>53)</sup> 즉 이 원인과 결과의 종합이 결과가 단지 원인에 뒤따르는 것이 아니라, 원인에 의한 즉 원인으로부터 나오는 어떤 것으로 정립해주는 것이다. 이 인과성의 법칙이 곧 시간적인 잇따름을 가능하게 하는 규칙, 다시 말해 내감이라는 ‘주관적인 시간적 계기’를 ‘객관적으로 필연적인 계기’로서 지각하게 하는 규칙이 된다. 결국 이 인과의 관계가 현상들의 잇따름을 ‘현상들의 변화’로서 지각하게 하는, 그러므로 현상을 변화로서 경험하게 하는 모든 경험의 가능 근거로서의 지성의 선험적 개념인 것이다.<sup>54)</sup> 다시 말해, “인과율이 경험의 가능하기 위한 존재 조건이라면, 경험가능성은 인과율의 인식근거”<sup>55)</sup>가 된다. 그런데 이러한 칸트 인과의 바탕에는, 이 인과를 통해 ‘작용Handlung/action’과 그 작용의 ‘힘Kraft’, 또 그 힘의 ‘실체Substanz’에 이른다는 것이 전제되어 있다.<sup>56)</sup> 즉 칸트에 따르면, 작용은 ‘실체의 충분한 경험적인 기준’이고, 힘은 “실체의 원인성”이기에, 인과 관계는 실체의 힘의 작용에 의한 것이 된다.<sup>57)</sup> 환언하자면 칸트에게 원인은 힘을 미치

---

계와 내용에 있어서 완벽하게, 그리고 보편적 원리에 따라 규정하는 일을 확실하게 할 수 있었다.” I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*(1783), AA IV 257-261. 백종현 옮김, 『형이상학 서설』 (대우고전총서 032), 아카넷, 2012. p. 108-117.

52) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 76-77, 157.

53) I. Kant, *KrV*, A90(B123)-A92(B124). 『순수이성비판』, p. 311-313.

54) I. Kant, *KrV*, “제2유추 : 인과성의 법칙에 따른 시간계기의 원칙”, A189(B232)-A199(B245). 『순수이성비판』, p. 422-433.

55) 박정하, 「칸트의 인과론에 대한 연구 1 : 제2유추를 중심으로」, 『철학논구』, 서울대학교 철학과, 제19권, 1991년, p. 33-34.

56) I. Kant, *KrV*, A204(B249)-A205(B250). 『순수이성비판』, p. 437.

는 것이고, 이 힘이 미치는 작용 관계에 대한 유일한 경험적 기준이, 선행하는 원인의 원인성에 대한 결과의 기준이 시간적 계기이다.<sup>57)</sup> 그리고 변화하는 것으로서 현상이 경험 세계가 되는 것은 바로 이 인과관계에 따르는 시간적 계기를 통해서이되, 그것은 실체를 통한 이해를 의미하는 한에서, 이 경험세계에서의 발생은 결코 무(無)로부터의 생성을 의미하는 창조를 허용하지 않는다.<sup>59)</sup>

칸트의 제3이율배반은 이런 맥락에서, 세계를 가능하게 하는 사건들의 연관성과 질서를 찾기 위한 것이다. 우선 정립의 편에서, 만일 “자연의 법칙에 따르는 것 이외의 인과성이 없다고 가정하면, 일어나는 것 모두는, 그것이 불가피하게 규칙적으로 뒤따르게 되는 어떤 앞선 상태를 전제한다.”<sup>60)</sup> 그러나 그 앞선 상태 역시 (만일 그것이 항상 있는 것이었다면, 그것으로부터 나온 것도 비로소 발생한 것이 아니라, 언제나 있었던 것이었기 때문에) 이전에는 없었던 것이 시간상에 생겨난 것이어야 하므로, 자신보다 앞선 하나의 상태를 전제하게 된다. 즉 그 앞선 것은 그보다 더 앞선 상태를 무한 소급하여 전제해야 할 것이다. 따라서 모든 것들이 자연 법칙에 따라서만 일어난다면, ‘원인들 쪽 완전성’이 없다. 그러나 자연 법칙은 충분히 선험적으로 규정된 원인 없이는 아무것도 일어나지 않는다는 바로 그 점에서 성립한다. 그러므로 모든 인과성이 자연 법칙들에 따라서만 가능하다는 것은 그것의 무제한적인 보편성에서 자기 모순적인 것이 된다. 그러므로 그것의 원인이 더 이상 또 다른 선행하는 원인에 의해 필연적인 법칙에 따라 규정되는 것이 아닌, 그런 하나의 원인성, 즉 자연 법칙들에 따라 진행되는 현상 계열을 자기에서부터 시작하는 원인들의 절대적 자발성, 즉 초월적 자유를 받아들여야 한다.

반면, 반정립의 편에서, “그에 따라 세계의 사건들이 결과할 수 있는 특수한 종류의 원인성” 즉 “한 상태의 결과들의 계열을 절대적으로 시작하는 능력”이 있다고 가정하면, 이것은 곧 이 ‘자발성’에 의한 계열뿐만 아니라, 이 계열을 산출하도록 자발성 자신을 규정하는 것, 즉 원인성의 절대적 시작을 의미하게 되고, 그러므로 이 일어나는 활동을 항구적인 법칙들에 따라 규정하는 어떤 것도

57) I. Kant, *KrV*, A204(B250)–A206(B251), A648(B676). 『순수이성비판』, p. 437–438, p. 815. 박정하, 「같은 곳」, p. 26–27.

58) 박정하, 「같은 곳」, p. 27, I. Kant, A203–204(B249). 『순수이성비판』, p. 436–437.

59) I. Kant, *KrV*, A206(B251). 『순수이성비판』, p. 438.

60) I. Kant, *KrV*, A444(B471)–A448(B474). 『순수이성비판』, p. 656–657.

선행하지 않게 된다.<sup>61)</sup> 다시 말해, 어떤 방식으로든 그 선행하는 상태들에서 나온 것이 아닌 상태를 전제하게 되므로, 초월적 자유는 인과법칙에 어긋나게 된다. 그러므로 자연 법칙들로부터의 해방으로서의 자유는 '강제로부터의 해방'이기는 하지만, 모든 규칙들의 실마리에서의 해방을 의미하기도 하므로, 자유의 법칙들이 “세계”의 인과성이 된다고 말할 수 없게 된다. 게다가 자유가 법칙들에 따라 규정되어 있다면, 그것은 자유가 아니라 그 자신이 자연이 될 것이다. 그러므로 초월적 자유는 불가능하거나, 어느 경우에도 자연 변화를 시작하기 위해 자유라는 초월적 능력은 용인한다 하더라도, 이 능력은 오직 세계 밖에 있어야 할 것이 된다.

칸트의 “초월적 관념론”은 바로 이 이율배반의 해결로서 등장한다.<sup>62)</sup> 초월적 자유가 자연 법칙과 양립할 수 없는 이유가 그것이 자기 모순적이라는 데에 있는 것이 아니라, 가능한 경험의 조건과 상충한다는 것에 있으므로, 이 자유라는 초월적 이념을 위해 논리적인 공간을 창조함으로써, 명백하게 양립 불가능한 것으로 보이는 것들이 설명적 전체라는 개념 속에서 양립가능한지를 보여주면서 말이다.<sup>63)</sup> 말하자면, 그 작용의 결과에서는 감각적인 것이지만, 그 자체로 감각적이지 않은 사건, 즉 현상의 계열에 속하지 않는 사건의 원인을 생각할 수 있으며, 그 자신이 현상이 아닌 사물 그 자체로서의 이 ‘비(非)감각적’인 것이 바로 “예지적인 것”이 된다.<sup>64)</sup> 그리고 이렇게 되면, 정립은, 이 예지적인 것이라고 선언된, 경험 세계 밖에 있는 초월적 자유로서의 첫 번째 원인을 상정하더라도 가능한 것이 되며, 반정립은 그것의 원인성을 경험 세계 안에서는 용인할 수 없다는 것을 인정하였으므로, 가능한 것이 된다. 이렇게 해서, 일어나는 것과 관련하여 두 가지의 원인성, 즉 자연에 따르거나, 자유로부터의 인과성을 생각할 수 있게 되는데, 전자가 감성세계에서 현상들의 인과성을 시간 조건들에 의거해 지성이 파악한 것이라면, 후자는 오직 예지적인 원인성으로서, 자연 법칙에 따라 시간상에서 규정하는 원인 아래 종속되지 않는 ‘순수한 초월적 이념’이 된다.<sup>65)</sup> 이

61) I. Kant, *KrV*, A445(B473)–A447(B475). 『순수이성비판』, p. 657–658.

62) I. Kant, *KrV*, A490(B518). 『순수이성비판』, p. 693.

63) Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 22–25.

64) I. Kant, *KrV*, A530(B558)–A532(B560), A538(B566)–A541(B569). 『순수이성비판』, p. 722–723, 728–731.

65) I. Kant, *KrV*, “세계 사건들을 그것들의 원인으로부터 도출함의 전체성에 대한 우주론적

후자가 경험에 빌려온 것을 아무것도 함유하지 않고, 또 그것의 대상(내용)역시 어떤 경험에서도 일정하게 주어질 수 없는, 오직 이성이 자기로부터 활동을 개시할 수 있는 자발성이라는 점에서 자유의 초월적 이념이 되는 것이다.

이렇게 볼 때, 칸트에게서 감성적 세계와 초감성적 세계, 또는 자연 현상과 자유를 구분하는 핵심은 바로 그 인과성이 ‘시간적 연속으로서의 변화’를 포함하느냐 포함하지 않느냐에 달려있다는 것을 알 수 있다. 그리고 이 현상에서의 변화는, 흄이 그 실재성을 부정하고 불가해한 것으로 보았던 ‘힘force’이, 적어도 현상의 배후에 있는 것이 아닌, 우리가 경험하고 알 수 있는 것에 속한다는 것을 의미한다. 말하자면 칸트가 ‘힘’을 주요 개념으로서 다루지 않은 까닭은, 그에게서 변화가 이미 곧 시간적 계기로서 증명되는 힘들의 인과성이되, 힘을 주고 힘을 받는 것들의 필연적인 관계를 의미하기 때문이라고 할 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 자연의 세계는 시간적 변화들을 인과의 필연적 법칙으로서 설명할 수 있는 세계이다. 그런데 브리튼G. G. Brittan, Jr.은 더 나아가, 칸트의 『자연과학의 형이상학적 기초원리』이 다루는 ‘타성의 법칙das Gesetz der Trägheit(lex inertiae)’은 바로 이 인과성의 범주에 대한, 이 개념이 물질에 적용되는 한에서, 정확한 답을 제공해준다고 설명하기도 한다.<sup>66)</sup> 브리튼에 따르면, 우선, 『순수이성비판』의 인과성이 경험 일반의 형식을 기술하는 초월적 원리라면, 『자연과학』의 타성의 법칙은 이와 유비적으로 우리의 실질적인 외적인 경험 즉 지각 가능한 세계의 가장 일반적인 특징들을 기술하는 형이상학 원리이다. 전자가 우리가 경험할 수 있을 세계의 가장 일반적인 특징들을 설명해주고, 그렇기 때문에 경험 가능한 세계를 미리 알게 해준다는 점에서 선형적인 요소들을 기술한다면, 후자는 과학적 인식을 가능하게 하는 선형적인 요소들을 기술하는 것이다. 그런데, 어떤 것은 그것이 어떤 ‘효력force-effect’을 미치고, 힘들의 실재성 즉 실질

이념들의 해결”, A532(B560)–A534(B562). 『순수이성비판』, p. 724–726.

66) Gordon G. Brittan, Jr. “Kant, Closure, and Causality”(in *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, W. A. Haper and R. Meerbote, University of Minnesota Press, 1984), p. 74–82. ‘타성의 법칙’은 제3장 “역학의 형이상학적 기초원리”의 역학의 제2법칙 즉 “물질의 모든 변화는 하나의 외적 원인을 갖는다(정지해있거나 운동하는 모든 물체는 만일 외적 원인이 이 상태에서 벗어나도록 강요하지 않는다면, 자신의 상태를 동일한 방향과 동일한 속도로 지속한다)”에서 출발한다(I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, AA IV, 543. 『자연과학의 형이상학적 기초원리』, 김재호 옮김, 한국칸트학회 기획, 칸트 전집 5, 한길사, 2018, p. 300). 한편, 칸트의 『자연과학의 형이상학적 기초원리』는 이후 『자연과학』으로 줄여서 표기하기로 한다.

적 변화를 드러내는 한에서만 지각할 수 있으므로, 물질은 곧 힘들의 담지자를 의미하게 된다. 말하자면, 『자연과학』에서 칸트의 관심은, 만일 인과라는 개념이 초월적 원리이자 일종의 경계의 조건으로서 없다면 세계를 생각할 수 없듯, 타성의 법칙이 형이상학적 원리로서 인과로서 닫힘을 의미하지 않는다면, 자연과학이 불가능하다는 데 있는 것이다. 요컨대 타성의 법칙은 ‘인과’와 ‘닫힘’을 통해 자연 과학적 인식의 대상을 수학적으로 표현 가능한 한에서, 공간적이고, 규정가능하며, 양적인 방식으로 표현가능한 무언가로 규정하게 하고, 결국 원인을 측정 가능한 힘들로서 예견하는 데까지 나아가게 한다.

이렇게 본다면, 자유인과는 자연의 모든 경험적이고 시간적인 규정으로부터 독립적이고, 그런 한에서 무(無)시간적인 영역이라는 것에 그 본질을 두고 있다고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 이성의 절대적인 자발성을 의미하는 초월적 자유의 세계는 결국 자연 세계에서의 변화가 의미하는 힘의 인과를 허용하지 않는다는 것인가? 아니면 자신만의 독자적인 힘과 법칙으로서 설명 가능한 세계가 따로 있다는 것인가? 일찍이 엘리슨 H. E. Allison은 칸트의 ‘초월적 관념론 transcendental idealism’에 대해, 칸트의 초월적 구분은 ‘현상’과 ‘사물 자체’라는 구별되는 ‘두 존재’ 또는 ‘두 세계’를 위한 것이 아님을 강조한 바 있다.<sup>67)</sup> 그에 따르면, 칸트에게서 구별은 오직, 그 자신으로 있는 사물 자체가 인간적 인식의 조건들로 인해 존재론적 위치에서 우리의 표상이라는 심리적인 측면으로 자리를 바꾼다는 데에서 발생한다. 즉 감성적 직관의 시간과 공간, 지성의 개념들과 같은 인간적 인식의 필연적인 선형적 조건들로 인해, 칸트에게서 우리에게 대한 대상들의 객관성이란 대상들 자체가 아닌 이미 그것들에 대한 “표상”을 의미한다. 그러므로 초월적 구분은 인간적 경험의 대상들이 철학적으로 반성될 수 있을 “두 측면” 또는 “두 관점”으로 이해될 수 있고, 칸트의 자유가 제기하는 문제들 역시 한 인간의 행위에 대한 “두 관점”에서 이해할 필요가 있다는 것이다.

하지만 그렇다 하더라도 엘리슨도 지적했듯, 자연의 인과성에 종속되면서도, 자유의 인과성을 통해 그로부터 독립적이어야 할, 한 행위자 안에서의 양립 불가능한 ‘두 입장’은 여전히 해결해야 할 문제로 남는다. 결국 ‘자유 능력으로서의 영혼’ 또는 ‘이성’이 어떻게 ‘원인을 낳는 힘’으로서 새로운 계열들을 낳는 것인가

67) Henry E. Allison, 『같은 책』, Introduction, *Kant's transcendental idealism*, Yale University Press, 1983, p. 3-13.

지가 정확히 해결되지 않는 한, 다시 말해 자유에 내포된 이성의 힘이 ‘무엇을 어떻게 현상적이게 한다’는 것인지가 명확해지지 않는 한, 경험과 초월이 왜 한 행위자에게서 구별될 수 있는지조차 분명하지 않기 때문이다. 『순수이성비판』의 자유에서부터, 『정초』의 보편적 도덕 법칙, 『실천이성비판』의 실천 이성, 『판단력 비판』에서의 자율의 논의에 이르기까지, 칸트가 끝까지 해결하고자 하였던 것이 바로 이 이성의 원인성을 어떻게 설명하는가의 문제였다는 것을 떠올려보자.<sup>68)</sup> 이렇게 본다면, 칸트가 마치 물리적 인과 법칙 세계에 존재하는 것처럼 당연히 전제했던 자유의 인과, 즉 “영혼 또는 이성의 실천적 힘”은 당연히 전제될 수 있는 것이 결코 아니다. 이성의 인과성의 본질은 오히려 자유가 어떻게 현상계에서의 시간적 변화의 연속으로서 드러나는 힘의 인과적 작동 방식과 다른 방식으로 작동하면서도, 동일하게 인과라는 개념으로 이해될 수 있는 힘인지에 달려있기 때문이다. 더 나아가 이 초월적 자유와 자연적 현상의 구분이 궁극적으로 인식 주관의 선택적인 조건들로 인해 발생한 것이고, 그 구분의 가능성 역시 한 인간의 실질적인 행위 속에서 드러나는 것이라면, 자유는 그야말로 주관이 자신의 인식의 한계로부터 독립해서, 경험적 행위를 통해 경험의 조건 자체와 의미를 확장할 수 있는 능력으로 재규정되어야 하는 것은 아닐까? 바르텔레미마들의 언급처럼, 칸트가 자유를 경험으로서 말하는 것을 허용하지 않는다면, 그의 논의들이 “자연과 자유의 인과 사이에 모순이 없다”는 중요한 귀결 이상으로, 자유가 도덕적 행위를 위해 필연적으로 요구되고 있음을 보여준다면, 자유와 도덕의 본질은 칸트의 의도와는 달리 그가 보지 못한 부분에서 해명될 수도 있을 것이다.<sup>69)</sup>

## 2) 칸트가 보지 못한 자유

그러면 자유에 대한 칸트의 논의로 돌아가 보자. 칸트는 초월적 의미의 자유

68) 반대로 바르텔레미 마들은, 이런 칸트의 시도들로 인해, 칸트의 자유에 대한 베르그손의 비판, 가령, “그 신비로운 문턱을 넘어갈 수 없는, 물자체의 비시간적인 영역으로 다시 이 끌고 간 것(DI., p. 166)”이라고 비판한 것은 자유가 칸트의 철학에서 차지하는 의미를 제대로 평가하지 못한 것이라고 언급하기도 한다. M. Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant*, PUF., 1966, p. 132-156.

69) M. Barthélemy-Madaule, 『같은 책』, p. 137.



를 “실천적 의미에서의 자유Freiheit im praktischen Verstand”의 근거로 본다.<sup>70)</sup> 즉 초월적 의미의 자유가 전제되지 않는다면, 실천적인 자유는 불가능하다. 그러므로 결국 초월적 자유는 행위의 귀착을 가능하게 하는 개념이 된다. 그런데 어떻게 이념이자 무시간성으로서의 초월적 자유가, 경험적이고 실천적인 맥락에서, 자연의 법칙성을 방해하지 않으면서, 자신의 원인성을 실행할 수 있을 것인가?

“여기서 우리는 시간상의 절대적 시초가 아니라, 인과성에서 절대적 시초를 말하고 있으니 말이다. (예컨대) 만약 내가 지금 완전히 자유롭게, 자연 원인들의 필연적인 어떠한 영향도 없이, 나의 의자에서 일어선다면, 시간상으로 볼 때, 이 사건은 단지 선행하는 계열의 계속이지만, 이 사건에서 무한히 계속될 자연적 잇따름을 갖는 새로운 계열이 절대적으로 시작한다. 왜냐하면 [의자에서 일어서겠다는] 결심과 [일어서는] 행위는 순전히 자연 작용들의 연속 중에는 전혀 들어있는 것이 아니며, 자연 작용들의 순전한 계속이 아니기 때문이다.”<sup>71)</sup>

“실천적 의미에서의 자유란 감성의 충동에 의한 강요로부터의 의사Willkür의 독립을 의미한다. 왜냐하면 의사는 정념적으로pathologisch (감성의 동인에 의해) 촉발되는 한에서는 감성적sinnlich이고, 그것이 정념적으로 필연적이게 될 수 있을 때는 동물적tierisch이라고 일컬어지기 때문이다. 인간의 의사는 감수적 자의arbitrium sensitivum이기는 하지만, 동물적이지는 않고, 자유롭다. 왜냐하면 감성이 그 활동을 필연적으로 만드는 것이 아니라, 오히려 인간에게는 감성적 충동에 의한 강요로부터 독립해서 자기로부터 규정하는 능력이 내재해 있으니 말이다.”<sup>72)</sup>

칸트에 따르자면, 동일한 행위라 할지라도, 그 행위의 원인을 절대적인 새로운 계열의 시작을 알릴 수 있는 예지적 원인성, 즉 이성과의 관계에서 고려한다면, 그 행위는 자연의 질서와 전혀 다른 질서로 이해될 수 있다. 인간에게는 자연의 필연성을 거부하면서 스스로 자신의 의사를 규정할 수 있는 자유의 능력이 있기 때문이다. 더 정확히 말하자면, 인간은 그 자신이 하나의 현상인 한에서, 감성 세계 내의 감성적 충동에 따르는 한에서는 자연 원인으로서 “경험적인 성격”을 지니고 있지만, 자연에서는 나타나지 않는 질서, 즉 ‘무엇이 지금 있는가’, ‘있었

70) I. Kant, *KrV*, A533(B561)–A534(B562). 『순수이성비판』, p. 724–725.

71) I. Kant, *KrV*, A450(B478). 『순수이성비판』, p. 660–661.

72) I. Kant, *KrV*, A533(B561)–A534(B562). 『순수이성비판』, p. 724–726.

는가’, 또는 ‘있을 것인가’를 인식하는 것이 아니라, 모든 행위 작용들에 대해서 어떤 것이 ‘마땅히 일어나야 한다’거나, 심지어 아직 일어나지 않았고, 어쩌면 일어나지 않을 행위 작용일지라도 필연적이라고 말할 수 있는, “당위”를 부여하는 자기 원인으로서의 ‘예지적 성격’을 지니고 있다. 따라서 이 자유는 인간이 그 자신을 현상이 아닌 예지적 대상으로 본다는 것, 즉 감각이 아닌, 순전한 통각을 통해서 그 자신을 인식하는 것이기도 하다. 왜냐하면 당위는 자연 조건에서의 행위 작용이 아무리 반복되고 축적된다고 하여도 그로부터는 나올 수 없는, 그러므로 인간이 자기 자신으로부터 감성의 수용성이라고 볼 수 없는 작용들을 통해서 “본래적으로 그리고 확연히 모든 경험적으로 조건지어진 힘들과 구별”되어, 순전히 이념들에 따라 고찰(이성)하거나, 그것을 다시 개념들을 통해 경험적으로 사용하는 능력(지성)들과 작용들을 통해 나에게 알려지기 때문이다.<sup>73)</sup> 즉 이 이성이 원인성은 “모든 실천적인 것을 실행하는 힘들에 규칙들을 부과하는 명령들”로서, 즉 의욕 또는 의지를 척도와 목표, 또는 금지와 권위의 규칙으로서 작동하는 필연성으로서 설명될 수 있다. 말하자면, 인간이 그 자신을 감성의 주관적 영역에서 벗어나, 지성과 이성의 자발성을 통해 그 자신을 합리적인 지평에 올려놓음으로써, 자신을 합리적인 존재이자 행위자로서 인식하는 것, 그러므로 자신의 행위의 근거가 합리적인 근거에서 비롯되도록 행위 할 수 있다는 데에서, 자유로운 행위이자 도덕적인 행위를 가능하게 하는 이성의 원인성인 것이다.<sup>74)</sup>

그러나 위와 같은 설명에도 불구하고, 여기서의 자유의 인과성은 사실 그것의 초월적인 성격 즉 무시간성과 경험세계와의 단절로 인해, 칸트도 인정했듯, 결국 실천적인 성격의 자유에 자리를 내어주고 만다. 칸트는 『순수이성비판』 논의의 후반부에 이르러서는, 자유의 초월적 문제를 열어둔 채, 이성의 표상에 의한 동인(動因)들로 규정될 수 있는 의사는 모두 자유로운 의사이며, 이것이 근거나 결과로 관련된 행위는 모두 실천적이고, 이 실천적 자유를 이성의 원인성으로 인식하되, 이 실천적으로 사용되는 이성에게 초월적 자유는 문제도 되지 않는다고 말하기도 한다.<sup>75)</sup> 앨리슨이 설명하듯, 이 초월적 자유의 무시간성을 그것이 언제나 행위를 만들어 낼 수 있는 원인으로서, 심지어는 하지 말았어야 하는 일이 발생

73) I. Kant, *KrV*, A546(B574)–A548(B576). 『순수이성비판』, p. 733–736.

74) Henry E. Allison, 『같은 책』, p. 49.

75) I. Kant, *KrV*, A801(B829)–A803(B831). 『순수이성비판』, p. 930–932.

했을 때에도, 그 하지 않음을 규정할 수 있는 원인으로서는 늘 작동가능하다는 것, 그러므로 이성이 원인으로 결정된다면 언제든지 시간으로서의 현상을 산출하기 위한 무시간성이라고 설명한다고 하더라도,<sup>76)</sup> 그것은 여전히 그 무시간성이 곧 이성의 원인으로서는 힘이 현상적 행위의 맥락들과 거리를 두고 있다는 한계를 반증할 뿐이기 때문이다. 칸트가 드는 예처럼, 한 사람이 사회에 혼란을 일으키는 거짓말을 한다면,

“사람들은 첫째 그로부터 이 거짓말이 발생한 동인을 탐구하고, 뒤이어 어떻게 그 거짓말과 그것의 결과들을 그에게 책임지울 수 있을까를 판정한다. (...) 그 원천을 나쁜 교육, 불량한 교제, 또는 부분적으로는 수치에 대해 무감각한 사악한 천성을 찾아내고, (...) 그런 것들로 인해 행위 작용이 규정받았다고 믿음에도 불구하고, 그 행위자를 비난한다. (...) 이 비난은 이성의 법칙에 기초하고 있는 것으로, 여기서 사람들은 이성을 거론한 모든 경험적 조건들에도 불구하고 인간의 처신을 다르게 규정할 수 있었고, 규정했어야 마땅했던 원인으로 보고 있는 것이다. (...) 즉 이성은 모든 시간 상황들에서 인간의 모든 행위 작용들에 현재하며 동일하다. 그러나 그것은 시간상에 있지 않고, 그것이 앞서 있지 않았던 어떤 새로운 상태에 빠지지 않는다. 이성은 규정하는 것으로, 그러나 새로운 상태와 관련해 규정될 수 있는 것이 아니다.”<sup>77)</sup>

그러므로 이 이성적 원인으로서는 자유는 모든 경험적 조건들에도 불구하고 이성적 존재자로서 누릴 수 있었던 자유, 또는 누리고 있는 자유로서의 법칙을 의미하지만, 바로 그렇기 때문에 그 자유의 현장을 언제나 ‘사후적으로’만 알게 된다. 그것은 결국 이성을 원인에 둔 자유가 역으로 경험적인 조건들과 경험적 자유, 또는 실천적인 자유가 의미하는 이성의 인과성에 빚지고 있다는 것을 의미하는 것일 것이다. 다시 말해 무시간성으로서의 이성의 ‘힘’의 작동은, 실제로 어떤 행위가 발생할 때, 그 행위를 결정한다는 것, 다시 말해 행위의 내용이 어떠한 행위가 따라야 할 형식 또는 규제적 규칙으로서 기능한다는 것을 의미하지만,<sup>78)</sup> 그것이 곧 실질적 현장에서 발생할 행위가 이성 자신만을 원인으로

76) Henry E. Allison, 『같은 책』, p. 48.

77) I. Kant, *KrV*, A554(B582)–A555(B583). 『순수이성비판』, p. 739–741.

78) 『순수이성비판』의 자유로서 논의되는 이성의 원인성이, 이미 “도덕이 환상이 아니라는 것”, 그리고 『정초』에서 이어질 도덕 법칙으로서 “이성적 존재자들을 구속하는 정언명법이 있다”는 것뿐만 아니라, 더 넓게 “명령적인 법칙의 일반”을 보여준다는 것은 일반적으

포함할 것이라는 것을 보증하는 것은 아니다. 즉 무시간성으로서의 이념이 늘 현재하는 원인이라 하더라도, 그것은 실제로 현상 속에서 행위가 일어나는 맥락, 말하자면 행위를 경험의 차원에서 작동시키는 필연적인 힘, 또는 자유로운 힘의 맥락에 관여하지 않는다. 역으로 말하자면, 어떤 행위자가 거짓말을 할 것인지 아닌지를 결정하는 원인은 경험 또는 현상의 맥락 속에, 이를 떼면 인용문에서 사람들이 인정했듯, 경험적 조건들로서 따로 있다. 즉 거짓말을 하던, 하지 않던, 행위는 이성적 자유로서의 원인과 무관하게 현상적으로 일어날 것이고, 심지어 거짓말을 하지 않더라도, 이성적 존재의 자유는 ‘거짓말을 하지 않는 행위 자체’가 현상적 세계에서 시작되어야만 누리는 것이 된다.

계다가 실천적 자유의 영역에 놓이는 순간 우리의 행위는 실제로 자연적인 인과성에 따르는 것인지, 아니면 자유의 인과에 따르는 것인지 구분하기 어려울 뿐만 아니라, 정확한 행위의 맥락을 설명하기도 어려워진다는 것을 인정해야 할 것이다. 앞의 인용문에서 보이듯, 사실 의자에서 일어나는 하나의 행위를 ‘의자에서 일어나려는 결심을 실행하는 자유로운 행위’로 보는 순간은, ‘동물적 충동에 의한 행위와, 그 충동으로부터 독립적인 이성적 존재의 행위’의 구분만큼이나, 행위가 시간 속에서 드러내는 운동의 실질적인 맥락과는 떨어져 보인다. 만일, 저 두 행위를 자연적 인과에 종속된 행위의 계열과, 자유로운 인과의 계열에 따르는 행위로 구분하려는 것이고, 전자의 의미가 자연의 원인과 결과의 법칙으로 필연적으로 규정되므로 예측 가능한 행위라고 본다면, 후자는 전자와 구분되어 예측할 수 없는 자유로운 인과에 의한 행위가 성립해야 하겠지만, 사실 칸트가 후자에 부여한 의미는 필연적 충동들로부터 독립한 자유로운 이성의 표상에 따라, ‘다시 현상적 시간을 통해 이어지는 행위들’이라는 것이다. 즉 칸트에 따르자면, 현상들로서의 행위들이나 자유의 실행으로서의 행위들이나 모두 행위인 한에서 동일하게 자연 법칙에 종속되며, 그런 한에서 모두 “동일한 실재”를 경험한다. 스스로가 원인이 되는 자유로운 힘이 있다고 하더라도, 인간을 포함한 동물 또는 생명적 존재자들은 모두 ‘자연물Naturdinge’로서, ‘아무런 자유도 없는’ 동일한 자연 질서에 종속될 뿐이기에, 결국 이 자유는 신(神)적인 의지로 이해되는 결과에 이르거나<sup>79)</sup>, 경험적 조건들에 의해 필연적으로 행위가 결정된다는 주장

---

로 받아들여지고 있는 해석이다. 가령, Allen.W.Wood, *Kant's ethical thought*, Cambridge University Press, 1999, p. 171, H. E. Allison, 『같은 책』, p.36을 참고하라.

속에서 사라지고 마는 것이다.

바로 이런 맥락들로 인해, 베르그손은 『시론』 제3장의 자유의 주제를 도입하며, “자유 의 문제가 왜 기계론mécanisme과 역동론dynamisme이라는 자연에 관한 두 개의 대립되는 체계에 싸움을 붙였는가를 이해하기는 어렵지 않다”라고 말한 바 있다.<sup>80)</sup> 베르그손은 기존의 자유론을 크게 두 가지로 분류한다. 하나는, 선형적인 관점에서, 자유를 타성l'inertie에 대립되는 어떤 능동성l'activité이나 자발성spotanéité으로 이해하여, 그것을 자연의 법칙을 이해하기 위한 기계론mécanisme이나 역동론dynamisme적인 입장에서 해명하려는 것이고, 다른 하나는 일종의 후험적인 관점에서 물리적 사실들이나 심리적 사실들이 우리의 행위를 결정한다는 물리적 결정론이나 심리적 결정론의 입장에서 자유를 해명하려는 것이다. 칸트로 대표되는 기계론의 입장은, 뉴턴의 물리법칙에 근거하여, 지성이 자연 법칙으로서 제시한 순수한 원칙들의 과학이 사실들을 설명하게 해준다고 여기고, 결국 타성의 필연성에서 나오지 않는다.<sup>81)</sup> 그런데 베르그손에 따르자면, 사실 자유로운 자발성은 직접적인 느낌을 가질 수 있지만, 그러한 표상에 타성의 관념은 전혀 들어가지 않는다. 자발성만이 자기충족적인 개념이고, ‘물질의 타성’을 규정하기 위해서는, 앞에서도 언급한 바 있듯, ‘능동적인 원인으로서의 힘’이라는 관념에 필연적으로 의존해야 함에도 불구하고, 칸트의 경우, 오직 사실과 법칙의 관계를 이해하는 방식에 따라, 경험과 관련되는 대신, 타성을 계산 가능할 뿐만 아니라, 예견할 수도 있을 가장 단순한 요소로 보고 있는 것이다.

그러므로 칸트의 오류는 무엇보다도 ‘내적인 원인’ 또는 자발성이라는 ‘산출적인 힘’으로 규정되어야 할 자유를 ‘외적인 원인들의 관계’ 즉 단순히 힘을 주고 받는 물질적이고 기계적인 관계와 구분하지 않고 설명하려고 한다는 데에 있음을 알 수 있다. 즉 칸트 자신이 자유를 “스스로 하나의 상태를 시작하는 힘”이라고 규정했음에도 불구하고<sup>82)</sup>, 그러므로 이를테면 운명성과 같은 ‘필연성’으로서

79) I. Kant, *KrV*, A549(B577)–A550(B578), 『순수이성비판』, p. 736–737. H. E. Allison, 『같은 곳』, p. 49.

80) DI., p. 105. 베르그손이 자유를 다루는 『시론』의 제3장의 논의는, 일반적으로 칸트의 자유에 대한 비판적인 관점에서, 칸트 『순수이성비판』 제3이율배반의 논의와 비슷한 구조로 진행된다고 이해되기도 한다. 이에 대해서는, 가령, A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, 1994, p. 70–82, 『시론』의 비평관 각주의 설명(Essai sur les données immédiates de la conscience, 2007년, PUF., p. 233)을 참고.

81) 이에 대한 더 자세한 배경 및 설명은 필로넨코, 『같은 책』, p. 70–82를 참고하라.

이해되어야 할 것을, 단지 기계적인 ‘결정성’으로 바꾸어버린 것이다.<sup>83)</sup> 그러나 이것은 근본적으로 다른 방식으로 작동하는 계열의 발생들과 연속들, 그러므로 그 자체로 내적인 세계와 외적인 세계로 차이를 드러냈을 무언가를 제거한 것이다. 즉 내적이라고 말할 수 있는 것을 외적인 것으로 변형한 것이며, 따라서 주관적이어야 할 무언가를 칸트 자신이 마련한 현상적인 세계를 위한 기준들에 따라 객관적이고 필연적인 법칙들로 보편화 한 것이다.<sup>84)</sup> 말하자면, 칸트의 ‘가능한 경험 일반’에 내포된 “모든 가능한 경험들이 동질적 원환의 내부에 단합” 또는 “차별 없는 총체성의 관념”이<sup>85)</sup>, 오히려 ‘능동적 힘에 의한 필연적 결정’이라는 자유인과의 본질을 배제하고 있는 것이다. 그러나 세계 안에서 오직 하나의 인과만이 가능하다면, 그러므로 모든 경험들이 하나의 유일한 표면에서 펼쳐지고 엄밀한 규정을 함축한다면, 칸트의 비판은 이성 일반에 대한 것이 아니라, 데카르트나 뉴턴적인 역동론에 익숙한 이성의 습관에 대한 것이라고 해야 하는 것 아닌가?<sup>86)</sup> 베르그손은 우리가 표면에서만 경험을 갖는 것이 아니라, 경험은 ‘감각할 수 없는 이행transition insensible’을 통해 심층까지 확장되며, “형이상학적 질서의 실재들”을 경험의 다양한 평면들의 현상으로 드러낸다고 설명한다. 게다가 이 자유의 본질의 배제는 자유로운 행위뿐만 아니라, 행위 일반의 작동 질서의 배제까지도 의미하고 있다. 왜 그러는가? 다음을 보자.

“나는 창문을 열려고 몸을 일으킨다. 그런데 일어서자마자 하려고 했던 것이 무엇인지를 잊었다! 그래서 나는 움직이지 않는다. - 사람들은 다음과 같이 말할 것이다. 그보다 더 간단한 것은 없다. 당신은 도달해야 할 목적과, 완수해야 할 운동의 두 관념을 연합했

82) “Vermögen”은 능력, 힘이라는 뜻을 모두 지니고 있고, 칸트에게서 역시 두 가지 의미로 사용되고 있다고 보아야 할 것이다. 앨리슨은 칸트의 자유의 논의를 아예 “the power[Vermögen] of beginning a state spontaneously”라고 번역하고 설명한다(H. E. Allison, 『같은 곳』, p. 14 이하). 백종현 역시 ‘능력’을 마음의 역량과 힘을 동시에 뜻하는 것으로 설명하고 있으며, ‘힘’과 ‘능력’이라는 두 단어를 사용하여 “Vermögen”을 번역하고 있다(백종현, 『한국칸트사전』, p. 233-234. 가령, 『순수이성비판2』, “자연 안에서 조차 자연의 법칙에 독립적으로 작용하는 힘(즉 자유)”, p. 677).

83) 필로넨코 역시 칸트가 제3이율배반에서 저 두 다른 원인 관계를 동일시하는 데에서 잘못된 길로 들어섰다고 지적한다. A. Philonenko, 『같은 책』, p. 75.

84) DI., p. 116.

85) Bento Prado, *Présence et champ transcendantal : Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, OLMS, 2002, p. 72.

86) EP., p. 263.

고, 그 관념들 중 하나는 사라지고 오직 운동의 표상만 남아있다 - 그러나 나는 다시 앉지 않는다. 나는 막연하게 해야 할 무언가가 남았다는 것을 느낀다. 그러므로 내가 부동적인 것은 아무런 부동성이 아니다. 완수해야 할 행위가 내가 서 있는 자리에서 미리 형성된 것처럼 있다. 또한 나는 단지 이 자리에 머물고, 이 자리에 골몰하고, 차라리 그 자리를 내적으로 느끼는 것만으로도 잠시 사라졌던 그 관념을 재발견한다. 따라서 분명 이 관념이, 소모되었던 운동과 서 있던 자리의 내적 심상에 특별한 채색을 전달했어야 하고, 이 채색은 어찌면, 도달해야 할 목적이 다른 것이었다면, 동일하지 않았어야 했을 것이다. 그럼에도 언어는 여전히 이 운동과 이 자리를 동일한 방식으로 표현할 것이다. 그리고 연상주의 심리학은 이 두 경우를 구별하면서, 동일한 운동의 관념에 이제는 새로운 목적의 관념이 연합되었다고 말할 것이다. 수행해야 할 운동이 공간적으로 동일하다 하더라도, 도달해야 할 목적의 새로움 자체가 자신의 색nuance으로, 완수해야 할 운동의 표상을 변경시키지 않는다는 뜻이! 연상주의의 잘못은 수행해야 할 행위의 질적 요소를 먼저 제거하고, 그것이 가지고 있는 기하학적이고 비개성적인 면만을 보존할 것이다. 그러나 그러한 연합은 나의 정신 자체의 작품이라기보다는 연상주의 철학자의 작품이다.”<sup>87)</sup>

즉 내가 움직이지 않을 때, 나는 아무것도 하지 않는 것이 아니다. 이 점을 이해하는 것이 중요하다. 나의 부동성은 아직 뚜렷해지지 않은 운동적 도식들과 결정되지 않은 잠재적 운동들로 가득하며, 나의 의식은 그것들과 관계하는 역동적인 활동들 속에서 행위의 질적인 요소들을 결정해 나간다.<sup>88)</sup> 그러한 나의 의식의 활동들만큼 내가 관여할 운동들의 표상은 달라지고, 그에 따라 외관상 동일하다 하더라도 나의 행위들은 차이로서, 즉 다른 실재들로서 경험되는 것이다. 말하자면 이 생성되는 다양함이 그만큼의 개성들로서, 나로 하여금 자유로운 힘을 의식하게 한다. 즉 의식에 직접적 경험으로서 인식되는 것 자체가 “다가올 행위에 대한 절대적 결정성”이고, 그런 한에서 “자유로운 자발성”으로서 “의식되는/의식의 힘une force consciente”인 것이다.<sup>89)</sup>

그렇다고 베르그손이 의식의 직접적인 활동성을 보이지 않는 내적 세계에서의 행위로, 부동성은 가시적이고 필연적인 외적 세계에서의 행위로 구분하는 것이라고 오해해서는 안 된다. 이후의 논의를 통해 더 분명해지겠지만, 베르그손의 강조점은 바로 이 의식의 자유로운 활동이 진정한 행위로서, 모든 행위가 발생하고

87) DL., p. 120-121. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

88) A. Philonenko, 『같은 책』, p. 79.

89) DL., p. 163, 116.

진행되는 과정 자체라는 것에 있기 때문이다. 칸트 자신이 규정했듯, 행위 Handlung가 ‘자신의 자유로운 의사가 관철되는 한에서 책무의 법칙들 아래에 있고’, ‘그 활동이 그런 결과를 일으킨 자(者)에게 귀속되는’ 한에서 도덕적 활동이라는 것을 의미한다면 더더욱 그러할 것이다.<sup>90)</sup> 나의 부동성을 ‘하나의 동질적인 운동’으로 보고, 그것을 구성하는 요소들을 관념들이나 동기들로 나누어 이것들끼리의 상호 결정으로 설명하는 것은, 나 자신만의 힘이나 노력과는 무관한, 나의 행위를 기하학적이고 수학적인 법칙을 대하듯 대상화한 심리적 결정론자들의 의견일 뿐이다. 반면, 나에게 부동성은 의식의 상태들이 “상호 침투하고 서로를 보강하며, 자연스러운 진행 l'évolution naturelle에 의해” 고민 또는 결심에 도달한 자유로운 행위이다.<sup>91)</sup> 말하자면 ‘부동성’은, 일련의 역동적인 상태들의 연쇄가 형성하는 “살아있는 활동성 l'activité vivante”이 그 자신의 운동을, 자신과 구분되는 타자(他者)의 운동인, 외부의 물질적인 운동들과 환경들에 삼입함으로써 변경시킨 귀결이다. 즉 나의 행위는, 칸트가 말하듯, 외부의 물질적 결정성과 양립하는 자유의 인과성이 아니다. 외부의 물질적 결정성을 변경하거나 비결정성의 상태로 만들고, 그것을 통해 다양한 실재를 가능하게 하는 자유 인과이다. 그리고 바로 이런 한에서, 나의 행위는 비가역적이며 예측할 수 없는 인과로서 “지속 durée”이라는 시간적 진행을 만들어내는 활동이기도 하다.<sup>92)</sup> 이 비결정성으로서 열려있는 ‘역동적 인과’ 또는 ‘생산적 힘’에 대한 직접적인 의식의 경험을, 베르그손은 “결정되지 않은 노력의 관념, 즉 아직 행동에 도달하지 않았으며, 행동이 아직 관념의 상태로만 존재하는 노력의 관념”<sup>93)</sup>이라고 설명한다.

물론 칸트가 경험 세계에서의 자유로운 행위를 바라보는 관점이나, 결정론자들의 행위에 대한 해석이 틀렸다고만은 할 수 없을 것이다. 왜냐하면 베르그손도 인정하듯, 우리의 대부분의 일상적인 삶은, 의식적이든 지적이든, 거의 반사적이

90) I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, AA VI 223. 『윤리형이상학』, 백종현 옮김, 아카넷, 2012, p. 139.

91) DI., p. 129.

92) DI., p. 115. 베르그손은 『시론』에서 이미 ‘지속이 원인으로 작동하는 생명(성)’에 대해 내비치고 있다. 아직 지속과 생명을 도덕의 지평으로 논하기는 이르고, 이에 대해서는 이후의 논의들을 통해 충분히 논의될 것이다. 다만, 이 지속의 발견이자 지속의 창조는 직관과 밀접한 관련이 있으며, 도덕적 자유의 궁극적 지평은 지속과 직관, 생명의 의미가 진정한 자유로 수렴되는 경험에 있음을 간략하게나마 미리 언급해 두고자 한다. 본 글의 중심 주제인 이 지속으로서의 자유의 의미는 3부의 마지막 논의에 이르러서야 완성될 것이다.

93) DI., p. 161.



라고 하더라도 무방할 정도로, 연상주의가 그대로 적용될 수 있을 “의식이 있는 자동 기계”로 살아가기 때문이다.<sup>94)</sup> 뿐만 아니라, 베르그손은 우리는 자주 ‘더 중대한 상황에서도 자유를 포기하고’ 살아간다고 언급하기도 한다. 이렇게 본다면, 칸트가 의도했던 당위라는 실천적 맥락에서의 규제적 힘은, 더 정확히 말해 우리가 자유롭게 인과적 힘을 지닌다는 것에 있어야 할 뿐만 아니라, 이 실천적 힘의 사용 여부를 결정하도록 강제하는 또 다른 힘을 가정해야 할 것으로 보인다. 왜냐하면 베르그손의 설명처럼, 자유의 힘을 지니고 있음에도 항상 그 자유를 실천하는 것이 아니라면, 그 상황은 자유가 아예 없는 상황과 구분되어야 할 것인데, 이런 상황은 칸트의 입장에서는 설명하기 어렵기 때문이다. 즉 칸트에게서 도덕적 자유는 절대적이므로, 행위가 경험적 또는 자연적인 조건에 의해 결정되는 경우, 자유와 도덕이 아예 없다고 해야 한다. 그렇다면, 자유와 도덕은 왜 서로에게 각각 존재와 인식의 조건으로서 요구되는 것인지, 또 부분적인 자유라도 왜 경험되는지에 대해 우리는 영원히 알 수 없을 것이다.<sup>95)</sup> 가령, 물질적이고 기계적인 필연성만 있는 동물의 세계에서 왜 도덕적 인간의 자유의 순간이 탄생해야 하는가? 자유를 초월적 의미에서 찾지 않고, 실천적이고 경험적인 차원에서 찾는다면 이에 답하기 어렵다. 그러므로 자유와 도덕이 서로 같은 방향에서 요구되는 것이 아니고, 애초에 힘의 차원에서 다른 방향을 지니기에 서로를 존재하게 한다고 해야 하는 것 아닐까? 즉 도덕적 자유란 자신 앞에 놓인 자신과 반대되는 규제적 힘으로서의 강제에 따를 것인가 아니면, 그 자신만의 실천 원리를 따라 이 강제에서 벗어날 것인가를 선택하는 것을 의미한다고 말이다. 전자를 택한다면 의식적 자동기계처럼 행동하지만, 그로부터 절대적으로 독립한다면 칸트의 자유로서의 도덕이 된다. 그리고 이 자유 이전에 전제되어야 할 강제로서의 힘의 차원이 바로 칸트가 보지 못한 도덕의 근원으로서의 생명일 것이다.

주지하듯이 칸트 역시, 『순수이성비판』에서 『정초』로 이행하면서, 도덕적 자유를 사변이성과 실천이성 사이의 이율배반이 아닌, 행위자 주관의 ‘의지’와 의무와의 일치에 정초하여, 행위의 주관적 활동에 의한 귀결로 구체화한다. 즉

94) DI., p. 126-127.

95) 칸트 역시, 의식의 내적인 연쇄에 의한 심리적 자유처럼, 자연적 필연성 역시 수반되는 자유를 ‘비교적komparativ’ 자유로서 설명하기도 한다(KpV, O171-O174(V96-V97)). 『실천이성비판』, p. 210-214.

행위자 주관의 준칙을 의무를 통해 보편적이고 필연적인 도덕 법칙과 일치시키는 것에서 도덕적 자유를 정초하는 것이다. 말하자면 보편적일 도덕의 원리를 평범한 인간이성의 도덕적 경험에서 발견되게 하는 것이다.

“인과성 개념은 법칙들의 개념을 동반하는데, 이 법칙들에 따라, 우리가 원인이라고 부르는 어떤 것에 의해 다른 어떤 것, 곧 결과가 정립되어야 한다. 그래서 자유는 비록 자연 법칙들에 따르는 의지의 성질은 아니지만, 그럼에도 전혀 무법칙적이지 않고, 오히려 불변적인 법칙들에 따르는 원인성이되, 그러나 특수한 종류의 것임에 틀림없다. 왜냐하면 만약 그렇지 않다면 자유 의지는 없는 것Undoing이 될 것이다. (...) 그렇다면 의지의 자유가 자율, 다시 말해 자기 자신에게 법칙인 의지라는 성질 말고 다른 무엇일 수 있겠는가? (...) 이것이 정언 명령의 정식이자 윤리성의 원리이다. 그러므로 자유 의지와 윤리 법칙 아래에 있는 의지는 한 가지이다.”<sup>96)</sup>

이제 자유는 ‘모든 이성적 존재자의 의지의 속성’이 되며, 이것은 곧 철학이나 여타의 학문에 의존하지 않고, 인간의 경험적 행위들 안에서 그 도덕의 원리를 발견할 수 있다는 중대한 변화를 함축하게 된다.<sup>97)</sup> 그런데 이것은 정언 명법이 이제 이성적 인간의 행위의 맥락 속에서, 약속을 할 때, 행동을 선택할 때, 타인을 대할 때, 행동들을 가능하게 하는 다른 경험적인 조건들과 이유들이 있음에도 불구하고, 오직 ‘당위 명령 법칙의 표상에 따라’ 나의 행동들을 규제하는, 이를테면 나의 행위를 통해 ‘살아있는’ 법칙일 수 있음을 의미하는 것이기도 하다. 말하자면 칸트의 의지의 자율에는, 인간을 의지의 입법자이자 규칙의 생성자로서 규정하고, 이로써 그 자신의 준칙을 통해 도덕적 인격을 지닌 존재로 성장할 수 있다는 가능성이 함축되어 있는 것이다. 뿐만 아니라, 이는 곧 그 자신의 행위로써 인간이 스스로 『순수이성비판』에서 제시되었던 순수 이성의 최종 목적의 규정 근거, 즉 “최고선의 이상Ideal des höchsten Guts”을 향하는 예지적 도덕 세계의 일원의 지위를 올라갈 수 있다는 것이기도 하다.<sup>98)</sup> 즉 현상적 감성 세계로부터의 초월을 의미하는 예지체로서의 자유는, 결국 자연적 필연성을 뛰어넘기

96) I. Kant, *GMS*, B97-B98(IV446-IV447). 『정초』, p. 179-180.

97) I. Kant, *GMS*, B20(IV403)-B21(IV404). 『정초』, p. 96-99. M. Barthélemy-Madaule, 『같은 책』, p. 140-141.

98) I. Kant, *KrV*, A810(B838). 『순수이성비판』, p. 937-938.

위한 나의 행위 속에서 접촉 가능한 것이고, 이 행위의 귀결 역시 행위의 주체를 ‘점점 더 자연적 필연성에서 독립적이게 할 수 있는’ 토대가 되는 것이다. 그렇다면 결국 칸트에게서도 ‘자유의 정도들’을 허용할 수 있는 것 아닐까? 현상계와 예지계의 엄격한 분리 속에서도, 칸트의 의도와는 반대로, 절대 또는 예지체는, 도덕적 행위를 통해 시간을 통한 성장과 그것과의 상생의 맥락을 드러내고 있으니 말이다.<sup>99)</sup>

게다가 『실천이성비판』에서는, 이미 강조했듯, 이 근원적으로 법칙수립적인 이성에 의한 의지의 규정으로서의 도덕 법칙을 아예 이성적 존재자의 의식에 가장 명증적이고 선형적인 사실로 규정함으로써, “자유의 가능성뿐만 아니라 현실성 Wirklichkeit을 이 법칙이 자신들을 구속하는 것으로서 인식하는 존재자들”을 통해서 증명하고자 한다.<sup>100)</sup> 이에 따르면, 사변 이성과 실천 이성은 이성의 영역에 따라 세계가 둘로 나뉜다는 것이 아니라, 오히려 초월적 자유 덕분에 “동일한 이성”이 단지 그 관심에 따라, 즉 “객관적인 인식”이나 “실천적인 사용”이나에 따라, 능력들을 달리 규정하게 된다는 것을 의미한다.<sup>101)</sup> 말하자면 “실천 이성이 정념적으로 pathologisch 조건 지어져 있고, 다시 말해 행복이라는 감성적 원리 아래서 경향들의 관심만을 돌보면서 기초에 놓여 있는 것인 한에서는” 우위에 있다고 말하기 어렵지만, “만약 순수 이성이 독자적으로 실천적일 수 있고, 도덕 법칙에 대한 의식이 입증하듯이, 실제로 wirklich 그러하다면” 사변 이성은 실천 이성의 명제들이 사변 이성과 모순되지 않는 한에서, “충분히 신용할만한, 밖에서부터 그에게 제안된 것으로 받아들이고, 이 명제들을 사변이성으로서 그가 그의 원한 안에 가지고 있는 모든 것과 비교하고 연결해 보려고 해야 하는”<sup>102)</sup> 구속을 받는 것이다. 그리고 이것이 사변 이성의 통찰이 아닌, “실천적 의도에서 사변 이성의 사용을 확장하는 것”이라는 점에서, 이성의 모든 관심은 궁극적으로 실천적인 것이고, 실천이성이 사변 이성의 우위에 있다는 주장을 가능하게 한다.

그런데 이것은 사실 “실천 이성의 우위”로서 설명하는 사태가, “실제로” 자유

99) M. Barthélemy-Madaule, 『같은 책』, p. 141-142.

100) I. Kant, *KpV*, O81-O82(V47). 『실천이성비판』, p. 118-120. 이 ‘순수이성의 사실’을 어떻게 해석할 것인가 역시 많은 논의를 낳는다. 필자는 본 글의 주제에 맞추어 심리학적인 경험의 측면에서 논할 것이다. 이에 대한 다양한 논의는 가령, H. E. Allison, 『같은 책』, p. 230-249의 논의, M. Barthélemy-Madaule, 『같은 책』, p. 132-138를 참고.

101) I. Kant, *KpV*, O216(V119)-O218(V121). 『실천이성비판』, p. 254-257.

102) I. Kant, *KpV*, O217(V120)-O219(V121). 『실천이성비판』, p. 255-257.

능력의 원인과 결과의 관계로서, 이성적 존재자에게서 의식적으로 경험되어야만 가능하다. 즉 ‘실천 이성이 사변 이성의 관심을 제한함으로써 이성 자신의 관심에 종속시키는 사태’, 따라서 경험적 원리에 따른 관심들을 ‘제한하는 사태’가, 바로 이성이 그 자신을 직접적인 원인이자 동시에 결과로서 인식하거나 경험하는 사태를 의미해야만 할 것이다. 그런데 이것은 곧 이성 자신의 선험적이고 초월적인 자유가 어떤 심리적인 사태, 즉 의식에 명증적인 사실과 분리될 수 없다는 것을 의미한다. 뿐만 아니라, 그 사태를 이전까지의 의식적 사태와 구분되는 순간으로, 그러므로 연속된 시간적 경험의 사태로서 의식에 드러나고, 또 그 경험에 의존적이라는 것을 의미한다. 그런데 이것은 칸트가 ‘경험심리학empirische Seelenlehre’이라는 이유로 단지 영혼에 대한 자연적인 기술일 뿐이고, 자연 과학적이라고 불릴 수 있는 ‘영혼에 대한 학문Seelenwissenschaft’일 수 없다고 비판했던 방향이기도 하다.<sup>103)</sup> 칸트에 따르자면, 자연 과학은 수학을 적용할 수 있는 학문이라는 것을 의미하는데, 내감의 현상과 그 법칙에는 연속성의 법칙만이 있을 뿐 수학이 적용될 수 없고,<sup>104)</sup> 경험적이고 우연적인 요소가 포함된다면, 선험적인 형이상학의 원리에도 어긋날 것이니 말이다. 그러므로 칸트의 자유의 문제는 여전히 칸트 자신이 유지하는 “있음/경험의 세계”와 “초감성적/초월적/이념의 세계”의 경계로 인해, 지금까지 보았듯, 오히려 자연의 필연성과 자유, 강제와 자유의 힘이 만나는 지점을 의미하는 도덕적 실천으로서의 자유를 제대로 해명하지 못하고 있는 듯하다. 바로 이런 맥락에서, 바르텔레미 마돌은 칸트가 자신이 발견한 인간의 특권적 경험으로서의 자유를, 비판 철학의 틀에 철저히 가두는 바람에, 다시금 설득력 없는 추론들을 통해 증명해야 할 노정으로 되돌아가게 했다고 평가하고 있다.<sup>105)</sup> 그렇다면 칸트의 자유가 비판적 틀로 인해 배제한 것들은 궁극적으로 무엇을 드러낼 것인가? 본 글의 이어지는 논의는 베르그손의 관점이기도 한 이와 같은 관점에서 도덕과 자유의 토대를 살펴보고자 할 것이다.

103) I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, Vorrede, AA IV, 471-472. 『자연과학』, p. 200-201.

104) I. Kant, 『같은 책』, 같은 곳. 칸트는 “영혼-현상을 자신 안에서 구성해야 하는 순수 내적 직관은 단지 일차원만 있는 시간”이고, 이에 대해서는 화학으로도 접근하지 못한다고 덧붙이기도 한다. 그렇기 때문에 자신의 객관적 실재성에 대한 다른 아무런 확증도 없는 개념의 유희에 빠지지 않기 위해서는, 경험에서 빌려오지 않은 사유 능력 자체의 본질에 근거해야 하고, 이것만이 참된 형이상학을 이룬다는 것이다.

105) M. Barthélemy-Madaule, 『같은 책』, p. 138-150.

## 제 2 장. 자유의 새로운 실천적 지평

베르그손은 앞서 언급했던 “자유 강연”에서<sup>106)</sup>, 자유가 철학사에서 문제시되어 온 이유를 “사유와 행위”의 관계에서 발견한다. 제논Zenon이 제기했던 아킬레스와 거북이의 경주의 역설이 행위가 사유 속에서 재구성될 수 없다는 것을 보여 주듯, 칸트의 자유 역시 사유 속에서 재구성하여 설명하려는 까닭에 자유를 제자리에 놓지 못했다는 것이다. 즉 주관이 실제로 자신의 행함을 통해 그 가능성 또는 불가능성을 알 수 있어야 할 자유를, 외적 사물들을 인식하듯 대상화된 자유로 만들고자 증명하려는 데에서 문제가 발생한다. 결국 이 자유의 문제는 내감과 외감의 구분의 문제, 즉 자유를 감성의 차원에서 직접 느낄 것인가 아니면 간접적으로 사유할 것인가의 문제에서 잉태되고 있었던 것이다.

그런데 자유 및 자율로서의 도덕 법칙의 토대를, 지성이나 이성이 아닌, 감성의 내면에 가장 밀착하여 찾으려는 강력한 변화는 사실 칸트가 ‘판단력’을 통해 시도했던 것이기도 하다. 칸트는 “자유에 의한 인과성의 결과는 이 자유의 형식적 법칙들에 따라서 세계 안에서 일어나야만 한다geschehen soll”고 역설하면서,<sup>107)</sup> 마음Gemüts 전체의 능력을, 지성의 인식 능력, 이성의 욕구 능력, 쾌 또는 불쾌의 감정에 관여하는 취미Geschmack 능력의 판단력Urteilkraft으로 나누고, 판단력을 현상(자연)과 초감성적인 것(자유)의 간극을 연결하는 능력으로 등장시킨다. 판단력은 “특수한 것을 보편적인 것 아래에 함유되어 있는 것으로 사고하는 능력”<sup>108)</sup>이고, ‘규정적bestimmend 판단력’과 ‘반성적reflektierend 판단력’으로 나뉜다. 그런데 전자는 주어진 것을 보편적인 것 즉 자연법칙이나 자유법칙에 포섭함으로써 규정하므로, 이를 위해 법칙을 독자적으로 고안할 필요가 없지만(지성과 이성의 경우), 후자는 특수하여 무규정적인 것으로 남아 있는 것들을 위해, 그것들을 객관화하여 판정할 수 있는 보편적인 원리로서, 초월적 원리를 스스로 세워야 한다. “자연의 합목적성Zweckmäßigkeit der Natur”이 바로 이 반성적 판단력의 선험적 원리이다. 즉 이 ‘합목적성’이, 자연 개념도 자유 개념도 아니어서, 자연(객관)에 아무것도 부여하지 않고, 직접 실천적일 수 있는 개념들

106) 각주 16)강연 참고(p. 329-345).

107) I. Kant, *KU*, BLⅢ(V195)-BLVⅢ(V198), 『판단력비판』, p. 184-187.

108) I. Kant, *KU*, BXXV(V179)-BXXVI. 『판단력비판』, p. 162-163.

이나 감각들로부터도 독립적이라 하더라도, 오직 “자기자율(Heautonomie)”의 주관적 법칙으로서<sup>109)</sup>, 지성이 무규정인 채로 남겨둔 초감성적인 기체를 지성의 선험적 법칙을 통해 규정가능한 것이 되도록 ‘매개’한다. 그런데 ‘초감성적 기체’는 실천이성이 선험적으로 규정하는 것 자체이다. 즉 실천 이성은 자유에 근거한 인과성 즉 ‘감성세계의 현상으로서의 결과’를 궁극목적으로 한다고 할 때, 이 궁극목적의 가능성(자유에 의한 자연의 규정)을, 지성이 합목적성의 개념을 통해 이해/발견하는 것이다. 이렇게 자발적으로 부여된 합목적성에 따른 인식 능력들의 부합 여부가 쾌 또는 불쾌의 근거가 되고, 이를 통해 판단력은 욕구능력, 즉 도덕적 능력에 관계하는 도덕적 감수성을 제공할 수 있게 된다. 그래서 가령, 미감적인ästhetisch (반성)판단이 쾌의 감정을 주관에 불러일으켜, 주관이 자신에게서 촉발됨을 스스로 느끼고, 이로써 ‘자신의 표상들에 의해 이 표상들의 대상들의 현실성의 원인이 되는 능력’인 욕구 능력으로 이어진다면, 도덕법칙으로 이해되는 실천 이성의 자유는 직접적인 경험 속에서 근거를 갖게 된다. 반면, 숭고의 감정das Gefühl des Erhabenen은 대상의 압도적인 크기에 억눌려 상상력이 기능을 할 수 없게 만드는 폭력적인 사태에 직면할 때, 그러므로 목적에 반하는 zweckwidrig 대상을 마주했을 때 느끼는 불쾌의 감정을 의미한다.<sup>110)</sup>

그런데 이 ‘자유에서 자연으로의 이행’에서 눈에 띄는 것은 이제 실천이성의 자유뿐만이 아니다. 자연에 대한 것이 아닌, 이성 자신에 대한 그 자신의 법칙으로서 합목적성은, 판단력의 자발적 능력뿐만 아니라, ‘초감성적 기체’를 향한, 감성을 포함한 다른 능력들끼리의 자유로운 일치까지도 보여준다. 게다가 여기서 지성, 이성, 판단력의 마음의 능력들은 모두 “선험적으로 법칙수립적”이라는 의미에서 ‘순수’한 능력들이고<sup>111)</sup>, 경험에 의존하기 않고 “스스로” 법칙을 수립하기에 자율의 능력이기도 하다. 그렇다면 여기서의 자유 및 자발성 역시 선험적인 도덕 법칙과 이어질 수 있을까? 가령, 콜M. Kohl은 칸트에게서 보통 “자유로운 행위자free agency는 곧 도덕적 행위자moral agency와 동일하다”는 것으로 여겨진다는 것에서, 경험 판단과 같은 경험적 사유에서의 자발성은 실천이성에서의 자발성과 본질적으로 동종에 속한다는 주장을 이끌어낸다.<sup>112)</sup> 또 들뢰즈는 사변

109) I. Kant, *KU*, V186. 『판단력비판』, p. 172.

110) I. Kant, *KU*, § 23. 『판단력비판』, p. 248-251.

111) I. Kant, *KU*, V179. 『판단력비판』, p. 162.

이성에서 상상력과 지성, 이성 사이의 일치가 곧 공통감각을 설명해주듯, 실천이성이 전제하는 감성계와 초감성계 사이의 심연은 판단력의 자발성에 따른 능력들의 일치를 통해, 제거되기 위해 존재할 뿐이라고 강조하기도 한다.<sup>113)</sup> 그렇다면 칸트에게서 마음 각각의 독립적 활동성은, 이성의 관심에 따라 능력들 간의 일치를 보여줄 뿐만 아니라, 서로 소통하며, 결국 경험이라는 하나의 지대를 형성하기 위한 것이라고 해야 하는가?

그렇다면 여기서 왜 하나의 경험지대, 또는 능력들 간의 일치가 요구되는지 묻지 않을 수 없다. 이것은 자유가 아무리 자발성을 뜻한다 하더라도, 그 자발성이 이미 완수되어야 할 무언가를 전제한다는 것, 또는 그것을 향한 규제에 종속된다는 것을 의미하기 때문이다.<sup>114)</sup> 게다가 규정적 판단력에서 반성적 판단력으로의 이행은, 지성이나 이성의 상관자였던 ‘이념’을 감성의 영역과 관계하게 하는 것이기도 하다.<sup>115)</sup> 그에 따르면, “감성적 이념 *einer ästhetischen Idee*은 상상력의 표상을 의미하는 것으로 이 표상은 그토록 많은 것을 사유하도록 유발하지만, 그러나 어떤 특정한 개념도 이 표상을 감당할 수 없으며 (...) 마음에 유사한 표상들의 광대한 분야에 대한 전망을 열어줌으로써 마음에 생기를 불어넣는다.”<sup>116)</sup> 즉 칸트의 ‘반성적 판단력’은 오히려, 칸트가 이성의 정적인 체계적 구분을 위해 생략했는지 모를, 능력들의 목적을 향한(또는 목적을 상실했을 경우일지라도), 적극적인 활동성과 노력 자체가 아니라면 불가능할 대상과 능력들 간의 “역동적인 규정의 현장”을 되살린다. 말하자면 역동성은 마음의 능력들이 이미 불가피하게 따라야 할 운동들과 힘들의 지평에서 출발하기 때문에, 즉 자유와 자율 자체가 공통감각이나 감성적 이념의 활동을 통해 도달해야 할 ‘필연성’에 종속되기 때문에 현시되고 있는 것이다. 그러므로 이 필연성은, 이성의 선형적으로 법칙수립적인 자율이 의미하는 필연성보다 앞서서, 그 선형성 자체를 자유의 방향

112) Markus Kohl, “Kant on Freedom of Empirical Thought”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 53, No. 2, April 2015, pp. 301–326.

113) G. Deleuze, *Kant's critical philosophy*, trs. by H. Tomlinson & B. Habberjam, University of Minnesota Press, 1983, p. 21–23, 39–40.

114) H. E. Allison, 『같은 책』, p. 33.

115) 이런 맥락에서 『판단력 비판』이 일으킨 코페르니쿠스적인 혁명적 전회에 대해서는, 김상환, 『왜 칸트인가』(21세기북스, 2019, p. 157–226)의 일목요연한 설명을 참고하면 좋을 것이다.

116) I. Kant, *KU*, § 49(강조는 칸트가 한 것이다). 김상환, 『같은 책』, 인용 참고. p. 179.

이게 할 보다 근본적인 필연성의 방향을 드러낸다는 점에서 중요하다. 왜냐하면 이것은 우선 칸트가 당연한 것으로 전제했던 현상과 표면이라는 경계가 주어진 것이 아니라, 그 경계를 확보하기 위해, 그 경계의 주변에서 새로운 질서로의 능력들의 일치 가능성이 실현되도록 능력들 각각이 자신에게 할당되었던 영역을 벗어나 자유로울 수 있다는 것이 전제되어야만 가능했다는 것을 의미하기 때문이다. 뿐만 아니라, 이것은 그 자유가 작동시키는 필연성이 칸트가 의미하는 도덕의 능력인 자율로 이해될 수 있도록, 도덕적 자유의 탄생의 순간을 선험의 능력에서 출발하는 대신, 그 선험 자체를 가능하게 하는 더 근본적인 필연성의 장(場)으로 되돌려 보내야 한다는 것을 드러내는 것이기도 하다.

이후의 논의(본 글의 제2부, 제3부)를 통해 드러나겠지만, 이렇게 이성 전체의 자유의 방향 자체를 가능하게 하는, 칸트가 고려하지 못했던 또는 가릴 수밖에 없었던, 근본적인 역동성과 필연성의 장(場)은, 베르그손이 도덕의 원천으로 제시하는 생명의 운동과 이어진다. 그러나 생명이 제시할 도덕의 새로운 지평을 논하기에 앞서, 자유의 논의 자체가 칸트와 베르그손에게서 서로 다른 도덕의 지평과 이어지게 한다는 것을 확인하는 것이 중요하다. 우선 베르그손의 칸트의 자유를 향한 비판은 궁극적으로 칸트가 시간의 형식을 지니는 '내감'inneren Sinnes'과 공간의 형식을 지니는 '외감'äußerer Sinne'을, '현상 일반'을 가능하게 하는 질료들의 선험적 형식으로 묶으면서, 시간과 공간이 드러내는 본성상의 차이, 즉 시간적 이행이 내감에 드러낼 수밖에 없는 자유와 자발성의 경험을 무색하게 했다는 데에 있다. 칸트는 내감과 외감을 각각 시간과 공간을 통해 구분했을 뿐만 아니라, 그것들을 자연이나 경험으로부터 추출되지 않는 '선험적인a priori' 개념이자 마음에 근원을 둔 역량으로 규정하려 했음에도 불구하고<sup>117)</sup>, 이 선험성의 의미를 더 파헤치지 않는다. 그러나 지금까지 살펴보았듯, 자유를 통해 자연과 다른 원인을 낳는 힘을 규정하고자 했다면, 그 시작은 분명 지성과 이성, 판단력에서 출발해야 하는 것이 아니라, 감성적 측면에서의 독립성, 또는 경험에 스스로 부여하는 형식성이라는 의미에서의 선험성 자체에서 시작했어야 할 것이다.

117) “모든 경험을 가능하게 하는 조건들을 함유하는, 그리고 그 자신 마음의 다른 능력으로 부터는 파생될 수 없는, 세 근원적 원천(영혼의 역량 또는 능력)이 있는데, 곧 감각기능 Sinn, 상상력, 통각이다. 이 위에, 1. 감각기능[감관]에 의한 선험적인 잡다의 일람 Synopsis, 2. 상상력에 의한 이 잡다의 종합, 마지막으로 3. 근원적 통각에 의한 이 종합의 통일이 근거한다.” I. Kant, *KrV*, A94(B129). 『순수이성비판』, p. 317.



즉 감성은 지성과 이성과의 일치로 향하든, 또는 반성적 판단력을 통해 무규정적인 것 자체와 대면하게 하든, 그 경험의 현장 자체를 가능하게 하는 주관의 자유로운 활동 자체를 현시하고 있다. 말하자면 감성 자체가, 단지 수동성을 의미하는 것이 아닌, 자기 촉발을 통한 하나의 적극적인 능력으로서, 자연 혹은 경험의 바탕이 의미할 가장 근본적인 필연성의 방향 한 가운데에서, 존재의 자유로움을 인식과 실천, 감정을 통해 드러내고 있는 것이다. 즉 감성에서 출발할 때에만, 우리는 이성의 자유의 능력들이 법칙성을 통해 경험 자체를 인간적인 방향으로 바꾼다는 것, 더 이상 자연의 필연성과 다른 인과의 영역을 형성한다는 것을 알 수 있다. 또 이런 한에서 도덕은 결국 감성이 어느 방향에서 자유를 추구하느냐에 따라 달라질 힘의 지평 또는 경험의 지평을 의미하게 되는 것이다.

베르그손은 이런 맥락에서 자유를 ‘형이상학과 심리학의 공통된 문제’로 규정하고, 지속이라는 내적 시간 의식의 경험 속에서 ‘자유’의 문제 자체를 해소하고자 한다.<sup>118)</sup> 베르그손에 따르면, 감성은 결국 우리에게 시간적 흐름으로 느껴지는 경험의 장(場) 속에서 주관의 자유를 현시하는 것 이외의 것이 아니다. 시간이 곧 주관의 형성한 인과이자 주관 자신의 고유한 운동인 것이다. 이것은 자유가 곧 도덕의 능력을 현시하는 것이 아니라, 무엇보다도 먼저 존재가 자신을 실현하기 위한 운동으로서 드러내는 것이고, 그 자유가 실현 과정에서 겪을 수밖에 없는 힘들의 장(場)이 곧 도덕의 지평이라는 것을 알려준다. 말하자면 진정한 자유는 이제 시간적 운동인 한에서 겪는 도덕적 자유를 의미하게 되는 것이다. 베르그손이 『시론』에서부터 『두 원천』에 이르기까지 중요한 대목에서 사용하게 될 ‘심리[학]적psychologique’ 지평은 바로 이 주관적 시간의 운동과 도덕의 필연성이 공존하며 형성하는 역동적인 정신의 지평을 지시한다. 이어질 논의를 통해 베르그손의 지속이 어떻게 새로운 도덕의 지평으로서 역동적인 힘들의 지대를 태동시키는지 살펴해보도록 하자.

118) “여러 문제들 중에서 우리는 형이상학과 심리학에 공통적인 문제, 즉 자유의 문제를 선택했다. 우리가 확립하려고 시도하는 것은 결정론자들과 그 반대자들 사이의 모든 논쟁이 이미 그 전체 속에, 지속과 연장성, 계기와 동시성, 질과 양 사이의 혼동을 포함하고 있다는 점이다. 그러한 혼동이 일단 걷히기만 하면, 아마도 자유에 반대하여 제기되는 반론들과 자유에 대해 사람들이 내리는 정의들 그리고 어떤 의미에서는 자유의 문제 자체가 사라지는 것을 보게 될 것이다.” DI., Avant-propos.

## 제 1 절. 감성적 주체의 자유 - 시간

비교적 최근에 출간된 강연집 『시간관념의 역사』에서, 베르그손은 고대 플라톤에서부터 시작된 철학의 긴 여정을 결국 지속, 변화, 운동, 생성으로서의 실재를 “사유하기” 위한 노력으로 서술하면서, 자신의 철학이 궁극적으로 시간을 올바르게 이해하기 위한 투쟁임을 여실히 드러낸다.<sup>119)</sup> 철학의 전통적인 주제였던 앞의 것들은 시간적 본성을 공유한다는 공통점을 지니는데, 베르그손에 따르자면 “시간은 결코 사유될 수 없는 것”이다. 사유한다는 것은 일반적으로 어떤 개념들, 기호들에서 출발해서 그것들과 함께 실재 앞에 서서, 실재에 대해 이미 완성된 것들과 형식으로 질문들을 던지는 것, 즉 부동성과 안정성 안에서 지나가는 실재를 기다리고 붙잡으려는 것과 같다. 베르그손이 운동과 정지에 대한 엘레아학파의 모순을 지적하고자 구성된 제논의 역설을, 강연집이나 『사유와 운동』 같은 논문 모음집에서는 물론이고, 그의 주요 저작인 『시론』에서부터 『물질과 기억』, 『창조적 진화』와 『두 원천』에 이르기까지 빠짐없이 논거로 사용하는 것은 바로 이와 같은 베르그손의 철학적 방향을 잘 보여준다. 이런 까닭에, 구이에는 베르그손의 주요 저서마다 다른 맥락과 주제를 통해 다뤄지는 ‘제논의 역설’은 베르그손 철학에서 단지 하나의 레퍼토리가 아니라, 베르그손 철학 전체가 서양 철학이 고수해온 그리스적인 전통을 극복하고자 하는 데 있었음을 보여주는, “베르그손주의의 항상성”이라고 언급하기도 한다.<sup>120)</sup>

주지하듯, 제논을 포함한 엘레아학파의 궤변은 운동과 운동체가 지나가는 공간 espace을 혼동하여 “아킬레우스의 발걸음 각각이 단순하고 나누어질 수 없는 행위 l'acte simple, indivisible이며, 일정한 수만큼의 행위 후에 아킬레우스는 거북을 지나갈 것”<sup>121)</sup>이라는 단순한 진리를 보지 못한 데에서 발생하고 있다. 즉 앞선 논의에서, 자유의 문제가 결국 “사유와 행위”의 문제에서 비롯된 것이라는 베르그손의 지적은 이 시간의 문제에서도 유효하다. 왜냐하면 베르그손이 주장하려는 것은 결국 “시간은 표상될 수 없다”는 것이기 때문이다. 행위와 운동을 사유

119) HT., p. 87-100. 특히 제1강연에서 제4강연은 ‘내적 인식’과 ‘외적 인식’의 구분과 함께, 기호와 상징을 통한 개념적 사유의 본성들에 대한 내용으로 이루어진다.

120) H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, J. Vrin, 1989, p. 24.

121) DI., p. 84.

하기 위해서, 가변적인 감각과 의식의 소여에서 벗어나 이데아Idée와 같은 영원한 부동의 세계로 넘어가야 한다는 것 역시, 베르그손에 따르자면, “시간 속에서” 완수되는 것들을 “시간 밖에서” 개념과 상징적 부호들을 통해서 재현하려는 것일 뿐이다.<sup>122)</sup> 그러나 제논의 역설처럼, 부동적인 것을 통해서는 결코 운동성 자체, 즉 행위도 시간도 붙잡을 수 없다. 그러므로 베르그손에게 행위 한다는 것은 곧 시간의 연속에 동참한다는 것, “우리가 경험하고 체험하는 연속성” 내부로 들어간다는 것 이외의 것을 의미하지 않는다. 사유로 구성해내는 상대적인 연속성이 아닌, 우리가 직접 산출하는 절대적 연속성에 있는 것, 그것이 곧 시간 안에 있는 것이다.<sup>123)</sup> 다시 말해, 지성적 사유를 버리고 나 자신의 관점에서 시간을 결과로 산출하는 행위의 직접적 현장에 있는 것이다.

바로 이런 까닭에 베르그손에게서 시간은 자유로운 행위의 문제, 더 나아가 도덕의 문제의 중심에 놓인다. 시간의 장(場)은 이제 행위의 주체뿐만 아니라 그 행위가 실행되고, 그 실행으로 인해 변경될 실재 자체, 즉 시간적 인과가 의미하는 자유로운 실천의 세계 및 역동적 실재의 가능성뿐만 아니라, 그 자유를 방해할 지평 역시 예고하기 때문이다. 그런데 이 시간적 행위로 인한 실재는, 어떤 철학자도 그 자체로 연구하거나 인정하지 않았을 뿐, 실제로 변화하고 흘러가는 시간적 연속으로서의 실재 이외의 세계가 아니다.<sup>124)</sup> 이 지속이 곧 우리가 참여하는 절대이자 “현상들로 움직이는 세계le monde mouvant des phénomènes”이고, 동시에 그 세계와 분리될 수 없는 주체 또는 의식의 활동성을 드러낸다.<sup>125)</sup> 따라서 이 시간적 자유를 그 자체로 인식하는 방법은 결코 순수 지성적인 방법일 수 없다. 그것은 지성의 분석처럼 명확하지 않고 모호하더라도, 의식의 흐름의 내부에서, 의식에 직접 주어지는 것들을 그 자체로 붙잡는 것이고, 우리가 그 시간에 참여하고 있다는 것을 의식 전체로 “느끼는” 것이다.<sup>126)</sup> 즉 베르그손에게서 지속 또는 시간적 운동은 “감성적/느껴지는 실재la réalité sensible”를 의미한

122) PL., p. 21.

123) PM., p. 157.

124) PM., p. 115.

125) PM., p. 115-116.

126) 그러므로 지속은 의식의 내적 시간적 행위의 ‘발견’이면서 동시에 그 시간적 ‘운동 자체’가 되는 의식의 두 활동이 함축되어 있음을 알 수 있다. ‘직관’을 의미하는 이 의식의 자기 인식은, 앞서도 언급한 바와 같이, 이후의 생명의 논의들을 통해 여러 단계를 거쳐 그 의미가 점점 확정될 것이다.

다.<sup>127)</sup> 이 ‘느낌sentiment’이 시간의 흐름을 이끄는 힘인 자신의 자유에 대한 의식이면서, 동시에 그 자유가 실현될 환경들도 포섭하게 한다. 이제 베르그손의 실천 철학은 ‘느낌’으로서의 감성의 능력을 가장 중요한 경험의 현장으로 대두시킨다. 이것은 겉으로 보기에는 ‘가지적’이지 않다는 점에서 순수 지성적인 ‘정확성précision’에 위배되는 것 같지만, 지속의 관점에서 보자면 오히려 시간적 실재를 가장 잘 포착하는 정신의 노력이기도 하다. 베르그손은 이와 같은 개념적 이해에 근거한 정확성은 “발명되었던 어떤 것이고, 존재하지 않을 수도 있었을 어떤 것”에 지나지 않는다고 설명한다.<sup>128)</sup> 말하자면 증명이 명제와 명제들 사이에서, 정의와 연역 사이에서 간격이 없는 엄밀함, 완벽한 맞아떨어짐을 요구하기 위해 발명된 것처럼, 가변적 실재를 개념과 실재의 딱 맞아떨어짐을 통해 설명하고자 하는 것이다. 비에이아르바롱은 이런 까닭에, 오히려 『시론』에서의 지속의 발견은, 과학적/심리학적/물리적 결정론의 한계를 드러냄으로써, 우리가 자유에 대해 갖는 “느낌”이 착각이 아니라는 것을 보여준다고 선언하기도 한다.<sup>129)</sup>

## 1) 시간적 행위의 의식 주체

베르그손 자신이 “순수 지속la durée pure에 대한 나의 생각은 수학을 공부하면서 영감을 받은 것이었다”라고 얘기한 바 있듯<sup>130)</sup>, 지속은 “의식 상태들의 다양성multiplicité”과 수(數)를 형성하는 다양성을 구분하는 데에서 가장 잘 드러난다. 수를 형성하는 과정은 그 자체가 ‘주관적인 것’과 ‘대상이 되는 것’을 구분하고, 시간적 종합을 통해서만 진행되는 의식 자신의 활동 자체를 잘 드러낸다.

127) EC., p. 313. 여기서의 ‘감각적sensible’은 ‘가지적intelligible 실재’와 구분되는 의미에서 사용되는 것으로, 감성적, 감수적이라는 말로도 표현될 수 있을 것이다. 다만 이것이 곧 베르그손이 “느끼다sentir”라는 동사로서 표현하는, 지적인 요소들로 분석될 수 없는, 모호한 그러나 중요한 실재의 경험과 이어진다는 측면에서 필자는 ‘느껴지는’이라는 표현도 적당하다고 본다. 또 “느끼는 것”은 베르그손에게서 지적 활동의 시작인 “지각하는 것”과도 구분되기 때문에, ‘감각적인’이라고 하면 오해를 불러일으키기도 쉽다. 이 동사는 이후 ‘느낌sentiment’이라는 명사로도 자주 등장할 것이다.

128) HT., p. 88.

129) Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson : La durée et la nature*, PUF., 2004, p. 14.

130) J. Millet, Introduction(Millet가 M.J.Guitton의 *Vocation de Bergson*(Gallimard, 1966, p. 104)에서 인용한 부분을 재인용), *Bergson et le calcul infinitésimal ou la raison et le temps*, PUF., 1974.

“우리는 완전히 충족하게 adéquatement 알려진 것을 주관적 subjectif 이라고 부르며, 항상 증가하는 수의 새로운 인상이 우리가 현재 가지고 있는 관념을 대체할 수 있을 방식으로 알려진 것을 객관적 objectif 이라고 부른다.”<sup>131)</sup>

의식에서 하나, 둘, 수를 형성하기 위해 단위들을 연속적으로 더하려면<sup>132)</sup>, 즉 수적 다(多)를 형성하려면, 단위 l'unité 들이 서로 구분되어 하나씩 더해져야 하고, 이를 위해 이전의 단위가 다음 단위가 도달할 때까지 기다려야 하면서도, 그것들은 잇따라 도달한 다른 단위와 동시에 총합으로서 파악될 수 있어야 한다. 그런데, 칸트도 잘 파악했듯, 단위들의 구분과 그것들의 동시적인 공존은 시간이 아닌 공간의 특성이다.<sup>133)</sup> 시간의 한 순간은 다른 것들에 보태지기 위해 기다릴 수 없기 때문이다. 그럼에도 이 과정은 시간과 공간 사이에서 벌어지는 정신의 이중적 행보를 보여준다는 점에서 중요하다. 즉 의식이 수를 형성하기 위해서는, 의식자신이 단위들에 차례차례 주의를 고정하는 한에서 의식의 연속과 분리될 수 없는 과정에 있고, 그런 한에서 단위들 역시 단일성 l'unité 을 유지하면서도 총체성을 이루지만, 이 정신의 주위가 중지되면 그것들은 사라진다. 다시 말해, 수의 단일성은 그 단위들 즉 질료들을 ‘단일화하고 uniuir’, 그 전체에서 파악하려는 정신의 단순한 “행위”에서 나오는 것이지, 대상들의 단일성에서 나오는 것이 아니다. 다시 말해, ‘형성 중에 있는 수’는 의식의 시간적 연속 안에서 하나로 묶일 다양성(多)로서 구성되고 있는 것, 즉 아직 분명하게 그 구분이 실현되지 않았지만, ‘잠재적으로 재분할’ 될 것들로서 매번 종합된 ‘이질적 다양성 multiplicité hétérogène’이다. 반면, ‘일단 형성된 수’는 그 시간적 연속에 더 이상 머물지 않는다. 그것은 이 이질적 다양성의 의식적 사실들을 객관화한, 즉 명확히 구분될 수 있도록 공간과 함께 표상된 ‘동질적 다 multilicité homogène’이기 때문이다. 따라서 역설적이게도, 수를 형성하는 과정은 “필연적으로 공간이 개입하는” 순간들에 대한 “상징적 표상의 매개” 없이는 표상되거나, 이미지화되지 않는다<sup>134)</sup> 이질

131) DL., p. 62.

132) DL., p. 58-59. 물론 공간을 차지하고 있어서 직접적으로 수를 형성하는 물질적 대상들을 세는 경우에는 이런 상징적인 표상은 불필요할 것이다.

133) I. Kant, *KrV*, B182(A142-143). 『순수이성비판』, p. 382.

134) DL., p. 65.

적 연속으로서의 의식을 알려준다.

다음의 예는 이를 더욱 분명하게 한다. 가령, 종소리가 졸고 있는 나에게 도달하다가 마침내 마지막 종소리에 의해 깨어났는데도 어렴풋이 몇 번의 종소리가 울렸는지는 아는 경우를 생각해보자. 이 경우 소리라는 항들은 공간에서 주어지지 않는 감각들이면서, 분명 나에게 계기적으로 도달한다. 나는 그것들을 세려고 하지 않았지만, 그것들의 수만큼 감각이 나에게 끼치는 질적인 인상들을 ‘붙잡아retenir’, 매 순간 어떤 ‘질적인 종합synthèse qualitative’을 완성했던 것이다. 즉 현상의 이면에서는 요소들이 점진적으로 하나의 전체로 유기화organisation되는 작업이 진행된다. 이것이 일종의 “정신적인 종합”<sup>135)</sup>, 즉 의식적 사실들을 이루는 “시간적인 종합”이다. 여기서 감각들의 더해짐은 그러므로 사물들이 더해지듯 진행되지 않는다. 그것들은 서로 간에 명확한 윤곽 없이 “서로에 녹아들고 서로 침투하는 질적 변화의 연속”으로서 ‘서로에 동적으로dynamiquement’ 더해진다. 이것이 매번의 계기를 “혼동된 다multiplicité confuse”이자 “순수한 이질성 l'hétérogénéité pure”으로서 알리는 순수 지속이다.<sup>136)</sup>

그런데, 보름스도 강조하듯, 이 과정은 시간과 공간이 근본적으로 서로 양립할 수 없는 ‘구조상의 차이’를 지닌다는 것뿐만 아니라, 그로 인해 의식이 오직 이 시간적 종합이라는 “실질적인 행위”를 통해서만, 그 자신을 인식하고 규정할 수 있다는 것을 드러낸다는 점에서 더 중요하다.<sup>137)</sup> 우선 공간은 아무 질적 특성이 없는 동질적인 것으로서 텅 빈 틀의 기능을 하며, 분리 불가능한 것을 나눌 수 있게 하고, 표상 안에서 수적인 다(多)에 도달할 수 있는 구조를 보여준다. 반면 지속은 의식적 사실에 대해 어떤 명백한 표상도 하지 않으려고 할 때, 그 본성을 드러낸다. 즉 그 안에서 고립되거나 분리될 수 있는 하나의 요소는 불가능하며, 그렇기 때문에 의식에 드러나는 현상이 그 자체로 지니고 있는 형식 또는 구조로서, 시간을 이루는 다양성을 가능하게 하는 것이다. 말하자면 지속에서의 시간적 더하기 혹은 연속은 바로 “이질적임”을 형성한다는 데에서, 공간과 근본적으로 구분된다. 이질적임은 “한 요소의 더하기가 전체의 구조 혹은 의미를 변화시키는 것”<sup>138)</sup>, 따라서 매번의 전체가 앞선 것과의 관계를 유지하면서도 절대

---

135) DI., p. 89.

136) DI., p. 77.

137) F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF., 2004, p. 34-48.

적인 차이와 변화로서 주어지는 것이다. 즉 앞과 뒤 사이에는 기준이 되는 척도나 단위가 없다. 절대적 차이가 그 자체로 매번 새로운 다양성이 된다. 바로 이 구조적 차이로 인해, 시간적 다양성은 결코 동질적 순간들의 더하기일 수 없고, 수적 다양성은 단순한 잇따름일 뿐 결코 어떤 변화를 잉태하는 연속일 수 없다.

이런 까닭에, 지속은 시간적 연속일 뿐만 아니라, 그 “시간적 종합”을 이루어 나가는 행위 자체를, 의식이 의식 자신을 형성하는 고유한 방식으로 알린다. 다시 말해 지속 즉 시간은 하나의 관념이나 표상으로 경험되는 것이 아니다. 지속은 언제나 시간을 형성 중인 의식의 행위를 의식 자신에게 알려진다. 즉 지속은 의식적 존재가 그 자신과 관계하는 방식 자체로서, 시간적 행위 속에서 자신을 발견하고, 그 자신과 하나가 되는 경험 자체를 현시한다. 말하자면 바라보는 시선과 보여지는 대상이 일치하는 경험이되, 그 일치 속에서도 대상의 운동과 의식 주관의 운동 각각을 생성 중인 실재로 드러내는 경험이기도 하다. 매번의 의식의 이질적인 다양한 요소들은 모두 의식 그 자신에게 현전하며, 그런 한에서 자신의 내부가 경험의 총체가 되는 내부와 외부의 경계가 소멸되는 역동적 생성의 한 가운데 있는 경험이기도 한 것이다. 이 내적 현전이 이제 현상적이고 객관적인 모든 경험의 심층으로서, 주관과 객관의 영역 자체를 탄생시킨다.<sup>139)</sup> 그러므로 지속은 시간적인 실재의 질서 자체가, 주관이 자신의 운동을 실현하는 행위를 스스로 감각적 경험으로 느끼면서 동시에 그 감성의 차원이 주변의 운동들을 시간적 운동으로 주관화하는 것임을 드러내고 있는 것이다. 보름스는 이런 관점에서 보는 대상과 표상적 거리를 형성하지 않는 의식적 행위로서의 지속의 경험을 “직관'intuition”이라고 강조하며, 칸트를 비롯한 다른 철학자들에게 내감의 형식 또는 신비스러운 경험으로서 간주된 시간은 이런 한에서 베르그손에게서 가장 명증적인 인식의 출발을 의미한다고 설명하기도 한다.<sup>140)</sup>

그런데 베르그손의 철학에서 직관을 말한다고 시간의 경험 속에서의 명증적인 인식과 행위와 인식의 출발점 자체로서 주관의 지대를 형성하는 감성을 구분하지 않아도 된다고 생각해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 베르그손이 그의 철학을 통해서 소위 ‘감성sensibilité’을 인식 능력으로 규정하거나, 시간에 대한 인식 즉

138) F. Worms, 『같은 책』, p. 45.

139) B. Prado, 『같은 책』, p. 50.

140) F. Worms, 『같은 책』, p. 71-74.

지속의 파악을 ‘감성적 직관’이라고 직접 언급한 적이 없고, 베르그손이 규정하는 직관 역시 나름의 고유한 행위를 지시하기 때문이다. 베르그손의 철학 안에서 감성의 능력에 대한 국내외의 연구 역시 부족한 상황이지만, 이 “느낌”의 경험이 왜 시간적인 본성에 대한 것이고, 감성이 왜 이후 논의될 도덕의 지평 속에서 순수 지성적인 표면에서의 사회적 삶의 방향뿐만 아니라, 심층으로부터의 의식 전체의 운동을 포괄하며 진정한 도덕적 자유의 순간의 경험에까지 이를 수 있는 것인지를 분명히 알기 위해서는, 감성을 직관과의 비교를 통해 이해할 필요가 있다. 우선 베르그손은, 칸트가 변화는 오직 고정 불변하는 실체들에서만 지각가능하다고 한 것과 달리<sup>141)</sup>, 앞의 종소리의 예처럼, 생성 자체가 실체적이기 때문에 기체를 필요로 하지 않는, 즉 변화하는 연속으로서의 유동성 자체를 대상으로 하면서도 그것과 분리되지 않는 바라봄vision을 직관이라고 부른다.<sup>142)</sup> 그러나 그렇다고 이 직관이, 보통 대상화된 인식의 부재를 의미하는, 맹목적인 본능이나 감정적 느낌을 의미하는 것은 아니다.

“우리의 ‘직관’이 본능이라거나 감정/느낌sentiment이라고 주장하는 사람들에게 대해서는 말하지 않겠다. 우리가 쓴 글의 어느 한 줄도 그렇게 해석될 수 없다. 우리가 적었던 것들은 그것과 반대되는 것에 대한 확신을 보여 왔다. 우리의 직관은 반성reflexion이다.”<sup>143)</sup>

그러므로 직관은 베르그손이 규정했듯 “무엇보다도 내적 지속durée intérieure와 관련된 것”이고, “실재의 파동을 따라가며”, 결국 “지속 안에서 사유한다는 것”을 의미하지만<sup>144)</sup>, 직접 의식 자신의 운동들을 구성하는 행위가 아니다. 직관은 “정신이 자신을 향해 몸을 돌렸을 때”, 즉 “정신에 의한 정신의 직접적인 바라봄”을 의미하는 것으로,<sup>145)</sup> 더 구체적으로는 운동과 변화를 대상화하고 객관화하는 순수 지성을 넘어, 순수 지성이 가리는 변화나 지속, 심지어는 물질에 대해서도 그것이 운동인 한에서 획득하는 능력의 방향에 있다. 베르그손이 직관을 자

141) I. Kant, *KrV*, A182(B224)–A189(B232) : 제1유추 - 실체 고정불변성의 원칙. 『순수 이성비판』, p. 416–422.

142) PM., p. 140–141.

143) PM., p. 95.

144) PM., p. 26–30.

145) PM., p. 85, 42.



신의 철학적 방법으로서 제시하는 「형이상학 입문」이, 의식의 지속을 다룬 『시론』과 물질의 운동과 기억의 운동을 다룬 『물질과 기억』 이후에, 1903년에 비로소 등장한다는 것은 직관의 이런 성격을 잘 보여준다고 할 수 있을 것이다.<sup>146)</sup> 대신 직관은 “대상의 내부로 옮겨가 그 대상 안에 있는 유일하고, 표현될 수 없는 것과 합치하는 공감[la sympathie]”이라는 점에서<sup>147)</sup>, 직관은 그것의 대상이 되는 것들의 우리의 정신성에의 ‘참여’를 알려주면서, 정신 안에서 대상들이 시간적 변화 혹은 운동으로서 포착된다는 것을 알려주는 것이라 할 수 있을 것이다. 그리고 바로 이런 한에서, 베르그손은

“우리는 지속에 침투하고, 그것은 오직 직관을 통해서 뿐이다. 이러한 의미에서 나 자신에 의한 자아의 지속에 대한, 절대적이고 내적인 인식이 가능하다. 만일 형이상학이 직관을 요구한다면, 직관은 여기서 획득할 수 있다.”<sup>148)</sup>

고 설명하기도 한다. 따라서 지속은 시간을 형성하는 행위자인 의식 주관에 의한 것이지만, 이 의식 주관이 그 자신에게 알려지는 것은 바로 이 직관에 의한 것임을 알 수 있다. 말하자면 “느끼는 행위”는 일차적으로 의식 주관의 영역을 드러내며, 주관에게만 고유하게 귀속되는 경험에 관여하는 감성의 능력을 의미한다고 할 수 있겠지만, 이 “시간적 변화에 대한 느낌”의 경험은, 시간적 운동을 형성하는 행위자로서의 의식 주관과, 그 내적 운동에 공감하는 직관의 능력이 동시에 작동했을 때에만 가능한 경험인 것이다. 다시 말해 의식 자신이 경험하는 감성의 능력과 감성의 세계는 직관을 통해서만 알 수 있다. 역으로 의식이 자신을 시간적 운동 속에서 형성 중이라고 하더라도, 나의 시간이 직관되지 않고 공간적 표상과 뒤섞여 현상적 표면을 향한다면, 시간의 감성적 본질은 지속을 형성하는 대신 표면의 논리로 재구성될 것이다.<sup>149)</sup> 그래서 순수 지성의 눈으로 봤을 때,

146) PM., p. 177-227.

147) PM., p. 181.

148) PM., p. 189-190.

149) 이런 맥락에서, 직관은 단순히 감성의 운동을 연장하여 감성으로 돌아가는 것도, 따라서 운동성에 대한 공간적 사유 방식을 의미하는 순수 지성의 작업에 반대 방향으로 가기 위한 작업을 의미하는 것도 아님을 알 수 있다. 직관은 오히려 지적인 방향에서 순수 지성을 보완하고, 감성의 운동을 그 자체로 드러낼 수 있는 능력으로서, 내부와 외부로 오가는 감각의 가능성을 예고하고 있다.

나의 지속은 이해하기 어렵지만, 직관은 나의 내적인 고유한 시간적 지대로서의 활동을 의식의 심층으로서 드러낼 수 있다. 다시 말해, 직관이 나의 시간적 행위에 동참하는 한에서만, 우리는 시간적 변화 속에서 감각적 경험과 함께, 나 자신을 생산해내는 의식 전체의 역동성을 그 자체로 알 수 있다.

“나는 장미의 향기를 맡는다. 그러면 곧 어린 시절의 막연한 추억들이 기억에 다시 떠오른다. 사실을 말하자면, 그 추억들은 장미의 향기에 의해 환기된 것이 전혀 아니다. 나는 그 향기 자체에서 추억을 맡는 것이다. 향기는 나에게 모든 것이다. 다른 사람들은 그것을 다르게 느낄 것이다.”<sup>150)</sup>

그렇게 감성적 지대의 내부에 머물자면, 동일한 이름으로 부르지 않는 한, 감각적 질의 경험은 동일한 어떤 무엇과도 무관한 고유한 시간성과 함께, 나의 지대 자체를 알린다. 이 느낌의 경험은 나의 과거에 의한 시간적 이행으로 인해, 나의 고유한 경험을 형성해가고 있다. 간단히 말해, 지속의 시간은 나의 개인적이고 주관적인 인격의 운동 자체를 알려온다.<sup>151)</sup> 그런데 이 개별적 존재가 그 자신으로서 느끼는 구체적 지속은 곧 “살아있는 자아le moi vivant”의 현시이기도 하다. 즉 “완전히 순수한 지속은 우리의 자아를 그냥 살아가도록vivre 내버려두었을 때, 현재 상태와 이전의 상태 사이를 구별하는 것을 삼갈 때”, 느껴지는 주관의 역동성이라는 점에서 더욱 중요성을 지닌다.<sup>152)</sup> 이것은 곧 의식적 존재가 시간적으로 존재한다는 것이 자신의 살아있음을 실현하는 것이고, 이런 한에서 직관은 시간의 운동 속에서 생명적 운동이라는 기원과 연결된다는 것을 의미하기 때문이다. 보름스는 아예 이 『시론』에서의 순수 지속과 공간이 침투한 지속 사이의 구분이 『두 원천』에까지 이어지는, 베르그손의 전 저작에 전제된 생명의 두 방향을 의미하는 “근원적인 구분”이라고까지 설명하기도 한다.<sup>153)</sup> 중요한 것은 이 생명이 구체적인 시간의 행위 안에서 실현된다는 것이고, 이 경험을 통해 지속이 도덕의 근원인 생명의 운동과 연관되어 있음을 알리고 있다는 것이다.

---

150) DI., p. 121-122.

151) DI., p. 126.

152) DI., p. 74-75.

153) F. Worms, 『같은 책』, Introduction.

## 2) 심리[학]적 내부로서의 지속

지금까지의 논의는 시간적 이행으로서의 지속이 의식의 ‘실질적인 행위’에 의한 것이고, 그 시간적 행위로서 의식적 존재의 운동뿐만 아니라, 궁극적으로 생명의 운동을 현시한다는 것을 알아보기 위한 것이었다. 그런데 여기서 주의해야 할 것은 지속이 단지 표면에서의 현상의 차원과 구별되어, 경험 세계와의 분리를 의미하는 심층 자아의 유아론적인 성격을 지시하는 것이 아니라는 것이다. 지속의 시간이 의식적 경험 속에서 어떤 내부를 형성한다는 것은 주변으로부터 독립되고 분리된다는 의미가 아니라, 오히려 주변의 환경들로부터 오는 유동적 자극들 및 운동들과의 공속으로서 취하는 의식의 시간적 이행의 형식을 의미한다. 더 나아가 여기서의 “내적으로” 또는 “내부”는 철학적으로 논의되어오던 ‘내감’ 혹은 ‘내적 경험’의 비밀이, “외감” 혹은 “외적 경험”이 내포할 것 같은 공간적 구분이 아닌, 시간적 구분에 근거하는 데 있음을 알려준다는 점에서 매우 중요한 작업이라고 할 수 있다. 이것은 곧 의식이라는 경계가 시간적 운동을 통해 드러나고, 또 그것을 근거로 해서만 가능하다는 것을 드러내는 것이기 때문이다.

앞서 언급된 바 있는 『시간관념의 역사』에서, 베르그손은 대상을 “외부에서 du dehors”이해하는 것과, “내부에서 du dedans”에서 이해하는 것을 구분한다. 전자가 상대적으로 이해하는 것, 어떤 대상을 그것 아닌 것으로 이해하는 것이라면, 후자는 절대적으로 그 자체가 되어 아는 것이다.

“결국, 하나의 사물을 인식하는 두 가지 방법이 있다. 외부에서, 이미 알려진 항들과 관련해서, 상대적으로, 인식하는 것과, 내부에서, 아무것과도 관련하지 않고, 절대적으로, 다른 것들을 통해서 인식하는 것이 아니라, 그 자체를 통해서 인식하는 것이다. [후자는] 반복하자면, 사물을 외부에서, 각자의 집에서 아는 것이 아니라, 내부에서, 그것 안에서 아는 것이다.”<sup>154)</sup>

시기상 『시론』(1889)과 『물질과 기억』(1896) 이후에 열린 이 강연은 이전의 저작들에서 강조되지 않았던 ‘내적으로’와 ‘외적으로’의 차이를 본격적으로 논

---

154) HT., p. 24.

하는 것에서 시간에 관한 강연을 시작한다.<sup>155)</sup> 그리고 이제 부각되는 것은 단지 저 둘의 차이가 아니라, 저런 차이를 낳는 것이 바로 내부라는 것, 즉 인식 방법의 차이가 있기 위해 내부가 먼저 있어야 한다는 것이다. 그런데 어떤 내부란 말인가? 대상의 내부인가 아니면 대상을 인식하는 주체의 내부인가? 이미 이 강연을 통해 ‘직관’, ‘직관의 노력un effort d'intuition’, ‘지적 공감sympathie intellectuelle’으로 설명되는 내적 인식의 방법은 그것이 의식적 존재의 내부를 구성할 뿐만 아니라, 그 내부가 의식 밖의 대상들 또는 운동들과의 공감을 통해서 이루어지는 것임을 드러낸다. 주지하다시피, 이후 발표된 「형이상학 입문」은 대상에 대한 외부에서의 인식을 “분석l'analyse”이라 부르고, 그 반대 방향에서의 인식을 직관이라 명명하며, 직관을 대상에 대한 전혀 새로운 인식 방법이자, 이후 자신의 철학을 근본적으로 “진정한 경험론” 또는 진정한 경험론으로서의 “형이상학”이게 하는 인식임을 알린다.<sup>156)</sup> 그러므로 직관의 본질은 곧 대상을 다른 것을 통해 우회하여 이해하거나 기성의 개념들로 재단하고 종합하는 대신, 가능한 한 ‘경험의 원초적인 것l'original’을 붙잡기 위해, 대상 각각에 대해 언제나 새로운 노력으로 대상 자체의 내부로 들어가려는 노력 그 자체에 있다.<sup>157)</sup>

‘절대적 앎’과 ‘상대적 앎’은 전통적 철학이 종종 멈추었듯, ‘무한’, ‘유한’, ‘완전’, ‘불완전’ 등의 구분들처럼 이해하기 어렵고 막연한 것이 아니다. 쉬운 예로, 수영을 전혀 할 줄 모르는 내가 자유형을 처음 배운다고 해보자. 만일 내가 자유형을 내가 알고 있던 도보(徒歩)를 통해 이해하고, 물에서 걷듯, 팔의 동작과 다리의 동작을 생각 속에서 그려본다면 수영 자체를 수영의 밖에서, 도보와 관련하여 상대적으로 이해한 것이다. 반면, 수영을 직접 물에 빠져서 배운다면 똑같은 동작을 배운다고 해도 전혀 다르게 배운다. 나는 동작을 구성하는 요소들 하나하나에 신경 쓰며 그것들을 연결하려고 하지 않는다. 수영을 하나의 전체 속에

155) 사실 「시간관념의 역사」에 대한 강연은 그보다 앞서 출간된 *Annales Bergsoniennes I* (2002)에도 A. François의 소개의 글과 함께 그 일부(제1강연, 제2강연)가 실려 있다(p. 25-68). 그러나 필자가 보기에 베르그손의 시간을 이해하는 데 있어 핵심인, “이 ‘내부’와 ‘외부’의 구분이 지니는 의미”에 대해서는 François의 글에서도, 또 강연집을 소개하는 C. Riquier의 글에서도 언급되지 않고 있다. 그러나 이 구분은, 이후 본 글에서 논의를 통해 드러나겠지만, 시간이 베르그손 철학 전체를 관통할 때마다 무게 중심을 형성하여, 시간의 지대 자체가 바로 이 구분을 통해 확장되고 변경되는 것임을 알리고 있다.

156) PM., p. 177-227.

157) 베르그손은 이 ‘우월한 직관’이 바로 칸트가 불가능하다고 말했던 지적 직관의 실행이라고 설명하기도 한다. 이에 대해서는 이후에 더욱 자세히 설명될 것이다. PM., 154.

서 행하려고 노력할 것이고, 그 전체 안에서 물의 저항에 적응하고 동작들을 행하며, 결국 나의 행위를 통해 요소들 하나하나가 나타나게 함으로써 수영하는 법을 익히게 될 것이다. 이것이 곧 수영 그 자체를 그것의 내부에서, 절대적으로 익히는 것이다.

그런데 이 상대적 인식은 사실 우리가 운동을 이해하는 순수 지성적인 방식이기도 하다. 우리는 보통 우리 밖에 있는 운동, 즉 우리 자신과 공간적으로 구별되는 어떤 공간 속의 운동자un mobile의 운동에 대해 말한다. 그래서 그 운동이 나타났다고 여겨지는 부동의 지점을 설정하고는, 그 운동자의 운동과 동일한 속도와 방향으로, 그 운동자가 주파한 공간과 평행적일 선 위에 있게 되면, 완전히 그 운동자의 것과 유사한 운동과 함께 있는 것이라 생각한다. 그런데 그렇게 되면, 그 운동은 언제나 나와 관련해 동일한 위치에 있는 것, 즉 부동적인 것이 된다. 그 운동은 언제나 나의 태도, 나의 위치, 나의 운동, 나의 정지와 관련하여, 나에게 상대적인 것으로서만 등장하기 때문이다. 과학이나 철학에서 운동에 대해 표상하는 방식이 바로 이와 같다. 언제나 문제가 되는 것은 선으로 이해되는 운동자가 주파한 공간에서 주어진 순간에 있을 운동자의 위치이다. 데카르트 역시 모든 운동은 상대적인 것이라고 여겼고, 이 상대성을 극한에까지 밀고 가, 만일 A가 B로부터 멀어지고, B가 A로부터 마찬가지로 동일한 속도로 멀어진다면, 이들의 운동을 구별할 수 있는 어떤 방법도 없다고 여겼다.<sup>158)</sup> 그러나 데카르트의 반대 입장에 있던 모뤼스Morus의 대답처럼<sup>159)</sup>, 운동은 분명히 존재한다.

그렇다면 절대적으로 인식되어야만 하는 운동은 어디에 있는 것인가? 우리가 운동을 경험한다고 생각하는 순간들을 떠올려보자. 새들의 비상, 강물의 흐름, 팔을 들어 올림, 기차의 이동 등은 연장적 공간을 점유하며 물리적 세계에서 실제로 일어나고 있지만, 그 운동은 단번에 어떤 질적인 것으로서, 즉 질적 감각으로서 주어진다. 그러면서도 그것들은 주변의 다른 운동들과 구별되는 자신만의 고유한 특징을 통해, 다른 운동들과 뒤섞이지 않고 각각 “그것들 자체”로서 우리

158) R. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, Second Partie(art.24-30), in *Œuvres et Lettres*, par André Bridoux, Gallimard, p. 624-628, 1953참고. 『철학의 원리』, 원석영 옮김, p. 85-91, 아카넷, 2014.

159) “내가 조용히 앉아 있을 때, 다른 한 사람이 나로부터 상당한 거리로 멀어지면서 피로로 얼굴이 붉게 되었다면, 움직이는 것은 물론 그이고, 휴식을 취하는 것은 나이다.” MM., p. 217.

의 의식에 주어지고 있다. 그러므로 운동을 내적으로 즉 절대로서 인식한다는 것은 우리가 기차가 되어, 혹은 새들이 되어 그 운동을 직접 진행하는 것이 아니다. 그것들은 “심리적 양상aspect psychologique”을 동반하면서, 즉 우리의 의식과 무언가를 공유하면서 자신들을 알린다. 즉

“어떤 절대적 운동이 있다면, 그것은 그 운동이 심리적 양상을 동반한다는 것이고, 그 운동이 하나의 내부를 갖는다는 것이다.”<sup>160)</sup>

그런데 만일 그 절대적 운동이 있다는 것을 통해, 부동적인 것과 움직임 사이에 어떤 절대적 차이가 그 자체로 있음을 의미하는 것이라면, 그것 역시 “부동적인 것과 움직임이 하나의 내부를 갖는다는 것”<sup>161)</sup>, 즉 하나의 심리적 양상을 갖는다는 것을 의미한다. 그러므로 하나의 운동도 자신의 내부를 지니고 있고, 그 운동은 자신과 구분되는 다른 것들과도 함께 하나의 내부를 이루고 있다. 즉 그 내부는 의식의 내부가 아니지만, 의식과 운동은 어떤 공통된 심리적 기반을 형성하며, 서로가 서로에 의존하면서 공속 또는 공존한다. 바꿔 말해, 대상들의 운동이 없었다면 의식은 질적 경험과 함께 펼쳐질 의식의 장(場)을 열 기회를 얻지 못했을 것이고, 의식이 없었다면 운동은 운동 자신을 붙잡을 무언가를 발견하지 못했을 것이다. 즉 ‘심리적 양상’은 의식 자신뿐만 아니라 우리에게 다가오는 대상들의 운동의 실존이 서로 의존하는 중요한 경험의 기반인 것이다.

그런데 운동이 어떤 사물로서 존재하는 것이 아니고, 하나에서 다른 하나로 ‘이행passage’인 한에서, 그 이행을 그 자체로 붙잡을 수 있는 무언가가 의식에 있어야 할 것이다. 즉 의식은 운동이 이행으로서의 자신을 펼칠 수 있되, 그 자신의 ‘본성’을 잃게 해서는 안 될 것이므로, 운동과 같은 본성을 지닌 것이어야 한다. 또 이행이 어떤 것에서 다른 것으로의 이동임을 알 수 있는 것은, 그것이 어떤 질적 변화를 야기했기 때문이고, 그것을 통해서 변화가 이루어졌기 때문이다. 즉 동질적인 것에서 동질적인 것으로 진행했다면 우리는 운동을 알아차리지 못했을 것이고, 운동 역시 그 이행을 드러내기 불가능하다. 그러므로 의식은 이 질성을 드러낼 수 있는 어떤 ‘연속succession’ 안에서, 다시 말해 단지 운동들을

---

160) HT., p. 21.

161) HT., p. 같은 곳.

붙잡거나 연결하기만 하는 것이 아니라, 그것들의 이전 즉 과거를 보존하는 한에서, 그렇기 때문에 이전과 다름을 보여줄 수 있는 이질적 변화를 가능하게 하는 어떤 구조를 지녀야 할 것이다. 그런데 질적 변화 자체로서의 연속된 이행이되, 이질적 변화의 과정으로서, 그 과정이 비가역적 질서를 이루도록 하는 것은 바로 시간, 즉 지속이다. 즉 시간이 이 이행의 담지자이자 이 이행 자체를 가능하게 하는 것으로서, 이전의 것을 보존하되 그 매번의 변화가 전체를 이루어, 그 전체가 이전의 전체로 환원될 수 없는 구조로서, 의식이 의식 자신과 함께 대상을 역시 운동으로서 드러낼 수 있도록 한 것이다.

따라서 의식은 자신이 지니고 있는 구조 또는 형식을 통해, 그리고 운동은 자신이 실어 나르는 무엇 즉 질적 특성으로 현시될 내부를 통해 시간적 본성을 공유한다. 환언하자면, 질적 이행은 의식과 운동이 지닌 동일한 본성이며, 이 동일한 본성이 바로 심리적 양상이다. 그런 한에서, 의식과 운동은 나눌 수 없는 불가분의 한 순간으로서, 이제, ‘우리의 의식적 경험 속’에서 즉 ‘의식에 내적으로’ 자신들 각각을 실재하는 것으로서 현시하고 있는 것이다.

“그 내부에서 바라본 운동은 하나의 불가분의 것일 것이다. 그래서 덧붙이자면, 그것은 일종의 **영혼의 상태**일 것이다. 동일한 공간을 주파하는 동일한 운동일지라도 다른 속도로 실행된다면, **내적으로** 다른 지각을 제공한다는 의미에서 그러하다. [마찬가지로] 하나의 운동이 동일한 속도로 그러나 다른 궤적을 주파하며 완수된다면, 그것은 **내적으로** 다른 감각을 제공한다. 그래서 그 내부에서 바라본 서로 다른 운동들은 서로 다른 불가분의 인상들을 제공한다.”<sup>162)</sup>

결국 대상을 내적으로 인식한다는 것은 그 대상의 내부로 들어가되 대상의 운동과 만난다는 것이고, 그 운동을 나의 의식을 통해 공유한다는 것, 그런 까닭에 대상의 운동이 나에게 의식 상태처럼 어떤 전체로 주어지고, 결국 나의 의식적 사실로서, 나눌 수 없는 하나의 절대로서 나에게 내적인 것으로서 경험한다는 것이다. 이 내적인 인식의 귀결이 바로 지속으로서의 시간적 흐름이라는 것, 그렇기 때문에, 결국 경험이 시간적으로 주어진다는 것은 대상의 내부와 나의 내부가 만난다는 것에서 성립한다는 것을 보여주고 있는 것이다. 즉 의식은 대상과 함께

---

162) HT., p. 42.

시간으로서 그 이행을 구성하는 한에서만 대상을 그 자체로 경험할 수 있다. 바로 이런 의미에서 시간은 사유되지 않고, 사유할 수도 없으며, 오직 겪어지고 체험될 수 있는 것이라고 하겠다. 이런 맥락에서, 칸트의 내적 경험의 의미가 베르그손에게서 제자리를 찾는다고 평가하면서도, 베르그손의 의식이 기본적으로 자기의식이며, 우연한 외재성에 의해서만 세계가 인식되는 한계를 지니기에, 필연적으로 대상 인식을 포함하는 것으로서 설명하고자 했던 칸트의 자기의식과 반대되는 입장에 있다고 주장한 프라도의 해명은 충분하지 않다고 할 수 있다.<sup>163)</sup> 그에 따르면, 메를로퐁티 M. Merleau-Ponty의 ‘내재라는 진리의 화덕을 벗어난 세계에 바쳐진 주체’ 또는 ‘세계 내에 있음으로서 그 자신을 아는 인간’은 칸트의 전통을 이어받아, 베르그손의 ‘내부의 인간’ 혹은 ‘심층의 인간’에 반대되는 방향에 있다. 하지만, 지금까지의 논의는 분명, 현상학적인 의미에서 그러한 것 인지는 논외로 하더라도,<sup>164)</sup> 베르그손의 직관을 통한 내적 인식과 내부가 시간적 이행을 본질로 하고, 그것이 감성에 내포된 수동적 측면과 능동적 측면의 공존인 한에서, 그 자신에 대한 인식일 뿐만 아니라, 외적 세계의 대상에 대한 인식이어야 한다는 것을 충분히 보여주기 때문이다. 즉 지속이라는 진정한 질적 시간의 계기는 언제나 외부와 소통 중에 있다.

베르그손은 더 나아가 이 직관을 통해 “심리적 양상”으로서 주어지는 실재에 대한 인식을, 이후 『자유 강연』(1905)에서, 칸트가 공간과 시간의 공조를 통해 수립한 물리[학]적 인식 방법과 구분하여, “직관을 통한 심리학적 인식” 방법이라고 부른다.<sup>165)</sup> 그리고 심리학적 인식 방법이란 불완전한 인식인 것이 아니라, 오히려 공간의 굴절을 겪지 않는 까닭에 ‘대상의 안에’ 있을 뿐만 아니라, ‘우리 자신 안에도 머무는’ 인식으로서, 내부를 통한 인식과 외부로 통한 인식 사이의 단계들과 차이들을 인정하는 방법이라고 설명한다. 이 매개적 단계들에는 가령, 살아있는 존재가 행하는 유기화에 대한, 이를테면 생물학적 인식이라고 말할 수 있는 것들이 포함된다. 말하자면, 물리학적 인식에서 심리학적 인식으로 이행할

163) B. Prado, 『같은 책』, p. 73-75.

164) 물론 의식의 내부로 파고드는 베르그손의 철학적 시도가 현상학적인 측면에서 유의미한 것인지에 대해서는 별도의 논의가 필요할 것이고, 사르트르 J.P. Sartre, 메를로퐁티, 골드슈미츠 V. Goldschmit, 프라도, 르노바바라스 Renaud-Barbaras 등의 글들은 이와 관련한 좋은 논의들을 제공한다. 하지만, 주제의 깊이와 다양함을 고려할 때, 본 글에서는 다루는 것은 어려우므로, 이와 관련한 문제들은 다음의 연구 주제로 남겨두고자 한다.

165) PL., p. 337-342.



수록, 우리는 정신이 취하는 긴장의 다양한 정도들에 따라, 인과성 역시 원인과 결과의 관계들이 점점 느슨해져, 결국 관계의 문제가 아닌, 존재의 문제 또는 생산의 문제가 되고, 마침내 칸트가 “창조”라고 불렀던 것 자체임을 알 수 있다는 것이다. 즉 베르그손은 자유에 관한 모든 문제가 바로 이 안에 있다고 본다. 그에 따르면, 시간적 이행과 동행하는 심리[학]적인 직관적 인식을 통해, 우리는 경험의 밖으로 나가지 않고서도, 경험들이 동일한 평면에 있지 않고, 다양한 깊이로 지나는 평면들에서 펼쳐진다는 것을 인정함으로써, “물리학적 필연성에서 도덕적 자유”로 이행할 수 있으며, 모든 자연 안에 있는 것뿐만 아니라, 하나의 전체를 형성하는 자연에까지 이행할 수 있기 때문이다.<sup>166)</sup> 말하자면, 이 심리[학]적인 양상 자체는 언제나 생명적이고 시간적인 존재의 능력으로서, 또 그러한 주체의 능력과 경험으로서 현시되고 있다는 점에서 실천철학에 매우 중요한 지평을 제공한다.

## 제 2 절. 강도적 역량의 자유 - 의지의 지평

베르그손이 의식의 지속, 즉 느낌으로서의 자유를 발견하게 된 계기는 바로 『시론』 제1장에서의 ‘심리적 상태들의 강도’*l'intensité*에 관한 논의이다. 즉 시간이 단지 사유가 만들어낸 개념이거나 관념이 아니라는 것, 즉 실질적으로 작동하는 것이 이 ‘느낌의 경험’을 통해서 증명되는 것이다. 베르그손이 말하듯, “강도는 오히려 [의식] 상태의 어떤 뉘앙스 즉 고유한 색조를 표현하며, 가령 감정/느낌*sentiment*에 관한 것이라면, 그것의 강도는 바로 느껴진다*être senti*는 그 사실에 의해서 성립”한다.<sup>167)</sup> 그러나 의식 상태들의 강도가 모두 동일한 양상으로 경험되는 것은 아니다. 가장 안 쪽에서 느껴지는 심층에서의 경험과 그야말로 물리적인 과정인 것처럼 느껴지는 근육의 힘쓰기 정도의 경험은 다르게 진행된다.

---

166) PL., 같은 곳.

167) DI., p. 140.

“가령, 모호한obscur 욕망은 점점 깊은profonde 열정이 된다. 당신은 그 욕망의 강도가 약했던 것은 무엇보다도 그것이 고립되어 당신의 내적 삶의 나머지 전체에 대해 낮선 것으로 보였기 때문이었음을 알게 될 것이다. 그러나 그 욕망이 조금씩 더 큰 수의 심리적 요소들을 자신의 고유한 색(色)nuance으로 물들이면서 그것들에 침투했다. 그것이 곧, 사태 전체에 대한 당신의 관점이 이제 당신이 보기에 변했다는 것이다. 사실 당신이 깊은 열정을 깨닫게 되는 것은, 그것이 일단 수축되고 나면, 동일한 대상들이 더 이상 동일한 인상들을 주지 않는다는 것 때문이 아닌가? 당신의 모든 감각들과 모든 관념들은 그로부터 다시 생기를 얻은 것처럼 보일 것이다.”<sup>168)</sup>

“입술을 점점 더 굳게 다물 때, 당신은 그 장소에서 동일한 감각이 점점 더 강해지는 것을 경험한다고 믿을 것이다. 여기서도 당신은 (...) 그 감각은 동일하게 있었지만, 얼굴과 머리의 일부 근육과 신체의 나머지 전부가 이 일에 관여했다는 것을 알아차릴 것이다. 당신은 이 단계적인 침범과 표면surface의 증가를 느꼈고, 그것은 분명 실제로 양적인 변화이다. 그러나 당신은 무엇보다도 당신의 다문 입술을 생각하고 있었기 때문에, 당신은 그 증가를 입술에 국한시켰고 거기서 소모된 심적인 힘force psychique을 하나의 크기로 만들었다. 비록 그 힘이 연장성을 지니지 않음에도 불구하고 말이다.”<sup>169)</sup>

베르그손에게서 의식 상태들에 대한 강도의 개념이 문제시 된 까닭은, 보통 상식의 수준에서 뿐만 아니라, 칸트와 같은 철학자들 역시, ‘강도’라는 개념을 어떤 연장적인 크기의 양적인 변화로 이해한다는 데 있다. 가령, ‘더 큰 고통’, ‘더 센 슬픔’ 등에서 알 수 있듯, 강도라는 개념에는 ‘포함하는 것’과 ‘포함되는 것’과 같은 어떤 ‘크기’의 관념이 함축되어 있다. 즉 펼쳐지면 더 넓은 공간이나 면적을 차지하겠지만, 압축되거나 포개져 있는 어떤 연장성의 이미지가 ‘강도’의 이미지인 것이다. 주지하다시피 이 “강도적 크기grandeur intensive”<sup>170)</sup>는, 칸트가 ‘지각의 예취들의 원리’로서, 모든 현상들에서 ‘감각 즉 대상이 감각에 대응하는 바’가 실재적이라고 말할 때, 그 실질적인 것의 정도로서 이해한 것이다.<sup>171)</sup> 말하자면 모든 현상적인 것은 감각적 대상으로서 밀도적인 크기를 갖고, 이것이 무(無) 즉 부정성을 뜻하는 0(zero)에서부터 ‘하나Einheit’에 대한 적극적인 규정

168) DL., p. 6.

169) DL., p. 18-19.

170) DL., p. 2.

171) 칸트에서는 보통 “intensive Grö ß e” 밀도적 크기라고 번역된다. KrV, A166-176 (B207-218). 『순수이성비판』, p. 401-410.

인 1의 사이에서 취하는 임의의 감각적 크기, 감각의 정도를 뜻함으로써, 지각이 그에 따라 어떤 것이 감각적 경험의 대상임을 지성에 앞서 규정한다는 것이다. 즉 순수 감각에 연장적인 크기가 속하는 것은 아니고, 감각적 질은 순전히 경험적이므로 결코 선형적으로 표상될 수 없지만, 어떤 대상이 경험에 속하는 ‘무엇 Etwas’임을 이 강도적 크기를 통해 지각이 선형적으로 인식할 수 있다는 것이다. 그러므로 양(量)적이고 측정 가능한 연장적 크기는 아니지만, ‘비연장적인 크기’는 측정할 수 없는 밀도 또는 강도라는 것이다. 그러나 이와 같은 이해에는 본성상 구분되어야만 하는 ‘연장적인extensive 것’과 ‘비연장적인inextensive 것’을 구분하지 않는다는 오류가 함축되어 있다. 이런 까닭에, 칸트는 변화의 경험을 인과의 법칙들과 시간의 조건들에 따라 선형적으로 고찰될 수 있다고 하면서도, 실체의 상태 a가 다른 상태 b로 이행한다는 것을, 후자의 시(時)점과 전자의 상태의 시점이 구분되고, 상태 b가 단지 상태 a와 크기에서 구분될 때, 즉 b의 실재성이 0과 구분될 때, 변화가 b에서 a로 발생한 것으로 설명하기도 한다.<sup>172)</sup> 말하자면 시(時)점을 통한 상태의 구분이 양적인 크기의 차이로 설명되고, 현상들의 변화 역시 크기의 변화로 이해되는 것이다. 그러므로 이 강도적 크기는, 칸트가 경험을 근본적으로 감각 경험적 인식이라고 여기고, 지각을 통한 시간상의 규정으로 이해한다고 하더라도, 또는 실체를 가변적 현상의 원인으로 여긴다고 하더라도, 궁극적으로 그 시간적 변화에 결코 적극적인 내용을 부여하지 않게 하는 장벽이 되고 있는 것이다.

그러나 어떻게 의식의 상태들을 크기라는 관념을 통해 사유할 수 있을까? 이미 수의 형성과정에서 보았듯, 공간적 표상을 통해서만 가능한 동질적 크기의 증가, 그러므로 ‘질 없는 양의 관념l'idée d'une quantité sans qualité’은 의식의 질적 연속으로서의 시간적 다양성을 토대로 해서만 가능하다. 또, 가격을 10,000원이라고 하지 않고 9,990이라고 하거나, 단순히 수를 계속 더해 나갈 수 있는 것은, 양의 변화에 내재한 질의 변화를 우리가 알기 때문이고, 이것은 공간적 더하기만으로는 도출될 수 없다. 즉 그 ‘양의 질la qualité de la quantité’을 의식이 시간적 진행 속에서 질적 다양성으로서 형성해주어야 하고, 그 질을 삭제하는 한에서만 동질적인 ‘양’에 도달할 수 있는 것이다. 말하자면, 칸트가 전제하는 순수

172) I. Kant, A204(B250)-A209(B255). 『순수이성비판』, p. 437-441.

양의 관념이 오히려 의식의 질적 연속인 다양성에 근거하고 있기에, 강도가 감각적 변화를 의미한다면, 그것은 이미 “순수한 질”로 주어져야 할 것이다.<sup>173)</sup> 베르그손이 지적하듯, 우리의 밖에서 크기가 결코 강도적인 것이 아니라면, 강도는 우리의 안에서 역시 결코 크기일 수 없을 것이기 때문이다.<sup>174)</sup> 말하자면 칸트의 강도의 지각은 그가 말하는 감각 또는 감각이 실제로 아무것도 느끼지 않을 때, 그러므로 내감이 궁극적으로는 시간을 느낄 수 없을 때에만 가능하다.<sup>175)</sup> 즉 칸트의 강도는 실질적으로 경험되는 강도에 대한 설명이 아니거나, 변화가 시간을 의미하지 않을 때에만 가능할 것이다.

그러나 감각적 경험들은, 위의 인용문의 예처럼, 무엇보다도 질적 경험으로서, 어떤 강도로 의식에 직접 주어진다. 즉 전자의 경우, 우리가 경험한 것은 어떤 동일한 욕망의 크기의 변화에 대한 의식이 아니다. 실제로 경험한 것은 어떤 질적 변화로서 점점 더 자신의 깊이를 증폭시키되, 자신을 점점 더 의식을 이루는 요소들 전체로 퍼트려 결국 그 고유한 운동이 우리의 의식 전체가 되도록 변모시키는 경험이다. 즉 여기서 강도로서 의식되는 것은 질적인 변화일 뿐만 아니라, “새로운 요소들의 진보적 개입”<sup>176)</sup>이며, 이 새로운 요소들과 함께 자신의 방향이 비가역적인 흐름임을 자각하는 의식 자신의 운동의 발견이기도 하다. 또한 후자의 경우, 입술을 다무는 근육 운동의 강도에 대한 의식은 실제로 더 많은 수의 신체의 주변 감각들이 그것에 참여하고, 더 많은 심리 상태들이 그것에 관여하는 데에서 기인한다. 그러나 의식이 경험하는 것은 양적인 크기나 요소들로 환원될 수 없는, 관여하는 의식적 사실들만큼 강하게 느껴지는 심적인 힘이다. 심지어 의식이 물질적 진동이나 외적인 자극을 받아들이거나 번역하는 것이라고 하더라도, 바로 번역되었다는 그 사실로 인해 의식에 남는 것은 비연장적인 감각적 경험의 내용일 뿐이다. 즉 의식의 표면에서건 심층에서건 우리가 동일한 하나의 단어로 그것을 지칭하거나 한 장소에 국한시키려고 하지 않는 한, 강도는 의

173) DI., p. 169. 가령, 다음의 구절도 있다. “운동에는 구별해야 할 두 가지 요소가 있다. 주파된 공간과 그 공간을 주파하는 행위이다. 즉 연속적인 위치들과 이 위치들의 종합. 이 요소들 중 전자가 동질적인 양이라면, 후자는 오직 우리의 의식 속에 있는 실재이다. 이 실재는, 원하는 대로, 질 또는 강도이다.”. DI., p. 83.

174) 베르그손이 『시론』의 결론에서 “사생아적 개념concept bâtard”이라고 비판한 강도의 개념은 이처럼 언제나 그것이 크기와 관련되는 한에서이다.

175) M. Barthélemy-Madaule, 『같은 책』, p. 38.

176) DI., p. 9.

식의 증가하는 복잡성complexité, 즉 의식이 모호하게 분간해내는 의식 상태들의 다양성multiplicité에서 성립한다.<sup>177)</sup>

따라서 위의 심리적 상태들의 강도의 예들은 분명, 의식적 존재에게서 시간이 지나간다는 것이 아무것도 아닌 것이 아니라는 것, ‘지속이 어떤 원인의 방식으로 작동’하고 있음을 보여준다.<sup>178)</sup> 매번의 감각적 실재는 하나의 “얻음gain”처럼 진행되고, 의식의 질서가 비가역적인 변화라는 것을 보여준다. 즉 이 강도적 변화의 연속은 감각들이 연속된다는 이유만으로도 더 이상 동일할 수 없다는 것 이외의 것을 의미하지 않는다. 말하자면 의식은 감각적 경험 속에서 감각적 요소들을 자신의 시간적 운동으로 삼으며, 질적 성장을 가능하게 하고 변화를 가능하게 하는 자기 원인의 힘을 드러낸다. 의식은 이전의 단계를 밖으로 내던지지 않고 매번 잠재적으로 보존하는 한에서, 의식 자신의 강도를 실현하고, 그것을 통해서만 자신의 존재를 이어갈 수 있는 시간적 이행을 드러낸다. 시간적 이행은 대상들의 운동을 실현할 수 있는 계기이면서, 동시에 감각적 실재들이 의식 주관을 통한 변형 또는 매개의 과정이기도 한 것이다. 즉 시간은 의식이 자신의 운동을 부단히 실현해가는 ‘형식’이 되는 것이다. 여기서의 의식은 자신 안에 어떤 것도 동일한 것으로 회귀시키거나 동일한 무언가를 보존하지도 않고, 배후에 있을 무언가를 실현하려고 하지도 않는다. 오직 의식 자신을 생산하기 위한 ‘형식’으로서, 또는 ‘자신의 존재함을 드러내기 위한 형식’으로서 시간적 이행을 실행하며, 그렇게 살아있는 자아의 활동성 자체를 드러낸다. 이런 까닭에, 강도는 순전한 심리학적 사실을 넘어<sup>179)</sup>, 지속이라는 강도적 양상 속에서, 매번 즉자적인 차이이자 즉자적인 강도로서 존재하는 존재의 차원을 드러낸다.<sup>180)</sup> 요컨대 강도의 본질은 감각적 실재라는 것에 그치는 것이 아니라, 의식 자신이 생성되면서 현시되는 차원들 자체의 드러남에 있다. 여기서는 대상 역시 부단히 시간적 양상을 형성하는 한에서 자신의 임무를 다할 뿐이다. 살아있는 존재가 쟁취한 시간 속에서, 강도는 오직 자신에게 귀속될 수 있는 질서를 생산하는 존재의 자유

---

177) DI., p. 23.

178) DI., p. 115-116.

179) B. Prado, 『같은 책』, p. 59.

180) 들뢰즈는 이런 강도의 존재론적 관점을 심화하여, 강도l'intensité의 세 가지 특성을 논한다. ‘즉자적 비동등l'inégal en soi’, ‘차이를 긍정하기affirmer la différence’, ‘함축l'implication’이 그 세 가지 특성이다. *Différence et répétition*, p. 299-314, PUF., 1968.

인과의 지대를 드러내고 있는 것이다.

이렇게 지속이 의식 자신의 전 역사를 존재의 시간적 역량 안에 간직하는 한에서, 그리고 이 의식의 강도가 우리의 질적 느낌에 관여하는 한에서, 우리는 우리가 나 자신의 의지라고 부를 수 있는 힘의 지평을 의식할 수 있다. 나의 시간적 행보는 나의 의식적 실재가 나의 역사 전체를 간직하며, 나의 존재 전체와 함께 진행되는 경험이라는 것을 알려온다. 즉 베르그손이 앞서 언급한대로, 지속의 시간적 진행은, 자유가 오직 그 자신으로부터의 원인성과 인과성을 의미한다고 할 때, 더 이상 단지 원인과 결과의 관계를 성립한다는 것에 그치지 않는다. 그것은 존재가 그 자신을 실현하는 운동 자체에 그 궁극적 본질이 있다는 것을 드러낸다. 그러므로 여기서의 의지는 내가 나의 시간적 운동을 진행하는 한에서 현시되는 힘이며, 그렇게 그 행위의 “저자auteur”가 오직 자기 자신이라는 점에서 자유이면서, 동시에 자유로운 행위를 이끄는 원동력이 된다.<sup>181)</sup> 이런 까닭에 프랑수아François는 베르그손의 지속이 지닌 의지의 측면을 드물게 잘 포착하여, ‘베르그손의 의지는 니체Nietzsche에게서 보이는 선(善)을 향하려는 능력도 아니고, 외부에서 우리의 심리적 삶에 어떤 방향을 부여해주는 것도 아니며, 우리의 심리적 삶을 이루는 것 자체’라는 점에서 독창적인 의지의 개념을 보여준다고 평가하고 있다.<sup>182)</sup> 그리고 베르그손이 리보Ribot의 영향 아래에서, 의식을 ‘더 이상 표상의 질서가 아닌 의욕의 질서’로서 규정할 수 있었다는 의미 있는 언급을 하기도 하였다. 그러나 필자가 보기에 베르그손의 의지 개념은 그것이 의식의 전체이자 의식적 삶 자체라는 것에서 그치면 안 된다. 그의 의지 개념이 기존의 철학자들의 그것과 다른 것은, 그의 의지가 단순한 형이상학적인 힘이나 관념을 지시하는 것이 아니라는 데에, 결국 그것이 실제적인 경험의 장(場)에서 ‘구체적인 힘’으로서 이어져야 한다는 것에, 그리고 이 힘을 통해 ‘행위’의 문을 연다는 것에 있어야 할 것이다.

이런 맥락에서, 앞서 언급한 바 있는 ‘노력의 느낌’이라는 결정되지 않은 힘에 대한 의식을, 개인의 삶이 그만큼의 힘들이 각축하는 투쟁의 장(場)임을 반영하는 것으로 보고, 자아의 의지와 시간적 역량을 실질적 행위로 관철하고, 현실화

---

181) DL., p. 125.

182) A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche : Volonté et réalité*, PUF., 2008, p. 49, 62 참고.

하는 데에 있다고 보는 보름스의 설명은 상당히 설득력을 지닌다.<sup>183)</sup> 말하자면 우리의 내적인 시간적 역량과 그 시간의 역동성인 자유는 언제나 그대로 자유로운 행위로 현실화되지 않는다. 앞서 보았듯, 심리적 지평이 의미하는 시간 형식의 의식적 경험들은, 시간이 나의 존재뿐만 아니라, 외부 세계, 또는 물질적 운동들이나 대상들의 세계 역시 드러내는 형식이라는 것을 알려준다. 하지만 이 심리적 지평에서 주체는 자신의 운동 자체를 세계로 ‘기입’하거나, 그 자신의 운동으로서 외부의 운동들의 성격을 ‘변형’해야 하는 문제를 자유로운 행위의 문제로서 안고 있다. 말하자면, 자신의 행위가 예견불가능성으로서 자신의 고유한 내적인 시간적 운동들과 함께 완성된다는 것, 따라서 내적인 역동성이 ‘현재’를 결정하고 새로운 ‘현재’로 만든다는 것은, 의식의 자유의 측면에서 실현되는 것이 아니라, 강도적 역량의 ‘자유 의지’로서 ‘구체적 행위’의 지점을 발생시키는 양상에 의한 것이다.<sup>184)</sup> 앞서 칸트와의 비교에서 언급되었던, 자유의지는 바로 이 지점에서, “시간의 작용에 복종하여, 지속을 저장함으로써, 바로 이것을 통해 에너지 보존의 법칙을 벗어날, 의식의 힘이나 자유의지”<sup>185)</sup>를 논의의 중심에 세운다. 즉 나의 행위가 이 심층에서의 자아와 더욱 같아지려는 경향을 지닐수록, 행위는 그만큼 더 자유롭다. 그리고 이 의식의 힘, 즉 자유 의지가, 영혼의 심층에서의 강도적 다양성의 자유를 외부의 환경들에 기입하고 실현하고자 할 때, 자유로운 행위를 가능하게 하는 어떤 힘을 외부로 표출하는 것들이 된다.

“느끼고 열정을 발하며, 숙고하고, 결정하는 내적 자아는 그 상태와 변화가 은밀히 상호 침투하며 그것들을 공간에 펼쳐놓기 위해 서로로부터 분리하자마자 심대한 변화를 겪는 어떤 힘force이다.”<sup>186)</sup>

183) F. Worms, 『같은 책』, p. 84-85.

184) 의식의 강도로서의 진행이 시간적 진행의 본성뿐만 아니라, 실질적임 힘을 의미하는 의지의 양상 역시 지닌다는 것에 대해서는, 이후 생명의 논의 속에서 그 의미가 더 분명해질 것이다. 참고로 ‘강도적’이라는 표현은 주로 들뢰즈의 『차이와 반복』(가령, *Différence et répétition*, p. 311-335)에서, 질이나 외연과도 구분되는, 차이로서 드러나는 사태를 설명할 때 전문적으로 사용되는 것이기도 하다. 하지만, 지금까지의 논의를 통해 알 수 있듯, 강도 또는 ‘강도적’이라는 표현은, 이미 베르그손에게도 질적 다양성으로 이해되는 존재의 역량의 차원, 더 나가 지속의 정도를 지시하기 위해 사용되고 있음을 알 수 있다(본 글 각주 200)의 인용문 참고).

185) DI., P. 116.

186) DI., p. 93. 강조는 필자가 한 것이다.

“감정/느낌sentiment 자체는 살아있고 발전하며, 따라서 끊임없이 변하는 존재이다. 그렇지 않다면, 그것이 우리를 점차적으로 어떤 결정résolution을 향하게 한다는 것을 이해할 수 없을 것이다.”<sup>187)</sup>

“그러나 또한 행위가 일어나려는 순간, 드물지 않게 반란이 일어난다. 그것은 표면으로 올라오는 바닥의 자아이다. 그것은 외피가 어떤 저항할 수 없는 추동력poussée에 굴복하여 찢어지는 것이다. 그것은, 따라서 자아의 깊이들profondeurs 안에서, 그리고 매우 논리 정연하게 병치된 논점들 아래에서, 들끓음 그리고 바로 그런 이유에서 감정/느낌들과 관념들의 증가하는 긴장으로 진행했던 것이다. (...) 그러나 잘 반성해보면, 주의 깊게 우리의 기억들을 모아보면, 우리는 스스로 그 관념들을 형성했고, 스스로 이 감정/느낌들을 겪었지만, 원한다는 것à vouloir에 대한 설명할 수 없는 거부에 의해, 그것들이 표면surface에 떠오를 때마다, 우리가 그것들을 모호한 깊이들 안으로 밀어냈음을 알 수 있다.”<sup>188)</sup>

인용문들을 꼼꼼히 따라가자면, 느낌은 어떤 자유로운 의식 전체의 진행을 자아로서 인식하게 하고, 이 자아의 존재가 힘들의 지평으로 이어진다는 것을 포착한다. 말하자면 느낌이 지시하는 강도적인 시간의 진행은, 그 자체로 증가하는 느낌들의 긴장 혹은 관념들의 긴장이 되고, 힘들의 지평에 존재의 역량을 기입하는 의지의 실현으로서 자유로운 행위로 완성되는 것이다. 그러나 관념들 혹은 느낌들이 다 의지로서 실현되지는 않는다. 표면으로 이해되는 외부의 힘들의 질서에 부딪혀 다시 심층으로 가라앉거나, 갑자기 저항할 수 없는 힘으로 표출되기도 한다. 그러나 감성적 능력이 사라지지 않는 한, 표면의 아래에서의 힘은 여전히 느껴진다. 표면은 자아의 사회적 삶의 공간을 의미하고, 언어와 관습에 의해, 또는 “외부의 의지volonté étrangère”들에 의해 영향 받는 행위의 지평이다.<sup>189)</sup> 그런 한에서, 시간적 역동성의 전체로서 자아는 이를테면 비개성적인 부분들과 파편들로 굴절되지 않는 한 그 자신의 의지를 작동시킬 수 없다. 바로 그렇기 때문에 “의지가 원하기 위해 원할 때조차 어떤 결정적인 [다른] 이유에 복종하는 것은 아닌지, 원하기 위해 원한다는 것이 자유롭게 원하는 것일지”<sup>190)</sup>를 자문하

187) DI., p. 99. 강조는 필자가 한 것이다.

188) DI., p. 127. 강조는 필자가 한 것이다.

189) DI., p. 118.



기도 하는 것이다. 말하자면

“관념과 행위 사이에는 거의 감각되지 않는 매개의 단계들이 와서 자리하고, 그 전체는 우리에게 노력감 *sentiment de l'effort*이라는 고유한 형태를 취한다. 그리고 관념으로부터 노력으로, 노력으로부터 행위로의 진행은 너무도 연속적이어서 어디서 관념과 노력이 끝나고 어디서 행위가 시작되는지를 말 할 수 없을 정도이다.”<sup>191)</sup>

그러므로 칸트가 확신했듯 우리의 행위를 이끈다고 여겨지던 관념만으로도, 또는 의식 자신의 강도적인 양상만으로도 우리는 자유로운 행위를 완성하지 못한다. 관념과 행위 사이에는 존재의 역량이 투쟁을 벌이거나 복종해야 하는, 또는 소통해야만 하는, 다양한 힘들의 지평이 매개적 단계들로서 존재한다. 즉 여기에는 단지 물질적 운동들뿐만 아니라, 사회적 삶을 이루는 다양한 관습들과 공간적 삶의 방식들이 포함되어 있다. 그러므로 『시론』의 자유는, 기존의 해석의 대부분이 그러했던 것처럼, 단지 시간적 존재 방식을 드러내는 지속하는 자아의 순수하게 개인적이고 형이상학적인 차원에서의 자유만을 의미하지 않는다. 이 자유는 이미 그 자체로 자유로운 행위로 다 실현되지 않는다는 점에서, 자유를 방해하는 힘들의 장(場)을 뜻하는 사회 안에서의 개인의 자유를 내비치고 있으며, 그렇기 때문에 형이상학적이면서도 도덕철학적인 관점을 동시에 드러내고 있다. 보름스 역시 필자와 비슷한 입장에서<sup>192)</sup>, 『시론』의 자유의 논의, 특히 자유로운 행위의 논의는, 자유로운 자아의 개인적 규범성이 외적인 규범성에 종속되거나 투쟁을 벌이는 한에서, 또는 외적 규범성으로부터의 초월의 가능성[진정한 자유의 경우]까지도 엿보게 하면서, 이후 『두 원천』에서 논의 될 ‘도덕적 행위’의 발판을 마련한다고 본다. 즉 베르그손은 이미 『시론』에서 자유를 ‘자유로운 행위’의 논의 속에서 진행하고 있다. 게다가 이런 한에서만, 즉 개인의 존재론적 자유가 그 자신의 행위 속에서 완전히 실현되는 것을 ‘진정한 자유’라고 보는 한에서만, “자유로운 행위는 드물다”는 주장이 가능할 것이다.<sup>193)</sup> 베르그손은 자유는 그 자체로 “정신주의 *le spiritualisme*가 때때로 그것에 부여하는 절대적인 성격”을 드

---

190) DI., p. 119.

191) DI., p. 158.

192) F. Worms, 『같은 책』, p. 78

193) DI., p. 126.

러내지 않는다고 설명한다.<sup>194)</sup> 말하자면 자유의 “정도들des degrés”, “강[렬]함의 정도를 지닌 자유liberté intensive”를 인정한다는 것이다.<sup>195)</sup> 그러므로 『시론』에서 논의되는 자유는 그 존재가 시간적이라는 데에서 무조건적으로 보장되고 부여되는 능력이 아니다. 오히려 베르그손은

“자유로운 행위는 흐르고 있는 시간에서 일어나지, 흘러간 시간에서는 일어나지 않는다. 따라서 자유는 하나의 사실이며, 사람들이 인정하는 사실 중에, 이보다 더 명확한 것은 없다.”<sup>196)</sup>

라고 강조한다. 다시 말해, 자유가 사실의 지평에 놓일 수 있는 것은, 자유로운 행위가 미리 결정할 수 없는 시간적 행보를 “구체적 행위”로서 증명하는 한에서 가능하다. 그러므로 자유의 실현을 방해하여, 심층과 표층의 구분을 가능하게 하는 요소는, 행위의 지평에서 자유를 제한하고, 자유에 대립하는 규범의 맥락으로 설명할 수 있다. 『시론』의 서문은 이 표층이 지성적으로 사유하고, 언어와 관념들을 통해 사태들을 구별하는 까닭에 내적인 개인적 삶을 대상화한 사회적 삶, 그러므로 사회적인 행위의 지평임을 이미 함축하고 있다.<sup>197)</sup>

물론 여기서 등장하는 베르그손의 규범성과 도덕의 의미를 여전히, 칸트를 비롯한 기존의 철학적 인식이 근거한, 순수 지성적 존재의 도덕과 규범성의 기준으로 이해해서는 안 될 것이다. 베르그손의 강도적 역량으로서의 자유의 지평은 순수 지성적 논리가 포착하지 못했던, 자유의 근원과 도덕적 의지의 지평을 파고들기 위한 것임을 잊어서는 안 된다. 베르그손에게서 자유와 도덕의 지평은 모두 ‘힘들’의 역동적 지평을 지시하기 위한 것이고, 베르그손에 따르면, 힘은 사유의

194) DI., p. 125.

195) 여기서의 정신주의의 입장은, 이에 대한 『시론』의 비평판 각주를 참고하자면, *Du fondement de l'induction*(1896)에서 ‘정신주의적 실재론’을 주장하는 라슐리에Lachelier와, 폴 자네Paul Janet가 *La philosophie française contemporaine*(1879)에 관한 연구에서 다루는 푸이에Fouillée의 절대적 자유의 긍정에 대한 것 등의 두 가지 관점에서 해석될 여지를 준다. 이에 대한 자세한 언급은 『시론』의 비평판 각주를 참고하라(*Essai sur les données immédiates*, PUF., 2007, p. 242)

196) DI., p. 166. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

197) 베르그손의 철학에서 자유를 논할 때 피해갈 수 없는 이 표층과 심층의 구도는, 이후의 논의를 통해 논증되었지만, 『물질과 기억』, 『두 원천』까지 이어지는 매우 중요한 구도이다.

대상이 아니라 느낌의 대상이다. 즉 존재의 자유와 행위, 도덕과 도덕적 행위의 지평은, 오히려, 모두 근본적으로 감성의 세계와 닿아 있다. 이런 까닭에 『두 원천』에서 도덕적 의무는 무엇보다 느낌의 대상으로 등장하며, 이 느낌의 대상이 되는 의무는 ‘압력pression’의 힘으로 또는 ‘열망aspiration’이나 ‘호출appel’의 힘으로 등장한다. 다시 말해, 베르그손에게서 자유는 더 이상 전통적인 관점의 ‘이러저런 가능성들 중에서의 자유로운 선택’이나 ‘무한한 가능성’, 또는 ‘초월’ 등을 의미하지 않는다. 그것들은 아무것도 행위로서 새롭게 생산해내지 못하기 때문이다.<sup>198)</sup>

결론적으로 베르그손에게 자유는 “스스로에 대한 소유를 되찾고”, “순수한 지 속에 다시 자리 잡아” 예견할 수 없는 결과를 가져오는 데 있다. 그리고 그런 한에서 그 자신을 원인 삼아 ‘스스로 행위 하는 것’이다.<sup>199)</sup> 이것은 결국 힘들의 장(場)에서 그 자신의 존재를 시간적 이행의 행위로서 현실화한다는 것, 그렇게 자신의 강도적 역량과 힘으로 주변의 운동들과 힘들에 작용을 가한다는 것 이외의 것이 아니다. 이런 까닭에 베르그손의 자유는 도덕의 장(場)을 형성하는 생명의 운동을 그 근원에서 만난다. 즉 베르그손에게 행위는 존재에게 선형적으로 확보된 능력이 아니라, 우주의 한 복판에서 의식과 행위의 지평을 여는 생명적 존재를 통해서만 드러낼 수 있는 능력을 현시한다. 이렇게 해서 베르그손의 자유는 결국 자신의 존재론적 운동 안에서 “내적인 힘la force intérieure”<sup>200)</sup> 또는 긴장을 통해 얼마나 생명적 운동성을 실현하는가에, 그러므로 주체가 행위를 통해 자신을 규제하는 생명과 어떤 관계를 맺을 것인가의 문제로 이어진다.<sup>201)</sup>

“이 존재들의 지속의 긴장의 높거나 낮음은, 근본적으로au fond, 그것들의 살아있음의 크기나 작은 강도intensité de vie를 표현하며, 그렇게 그것들의 지각의 농축된 힘force de concentration과 자유의 정도를 결정한다.”<sup>202)</sup>

198) Idella J. Gallagher, *Morality in evolution : The moral philosophy of Henry Bergson*, Martinus Nijhoff-The Hague, 1970, p. 64.

199) DI., p. 174.

200) MM., p. 249.

201) 겔러거 역시, 베르그손이 『시론』에서의 자유를 도덕적 지평과 관련하여 논의를 더 진행하지 않거나, 『두 원천』에서 도덕적 행위와 관련하여 『시론』의 자유를 분명하게 언급하지는 않는다고 하더라도, 자유로운 행위와 도덕의 두 방향이 지성으로는 파악할 수 없는 시간적이고 생명적인 지대를 공유한다는 점에서, 동일한 본성을 나누는 것으로 이해할 수 있어야 한다고 본다. I. J. Gallagher, 『같은 책』, p. 63-67.

“누구도 어떤 심리적인 상태가 하나의 강도를 갖는다는 것을 부인할 수는 없을 것이다. (...) 복잡한 상태의 강도는 충분히 다른 어떤 것이다. 그것은 그 상태를 구성하는 데 들어가는 요소들로부터 느껴진 다양성이거나, 차라리 사람들이 요소들로서 분해할 수도 있을 다양성이다. 진실로 이 다양성은 역량puissance이 아니라면, 의식의 상태 자체 안에 존재할 수 없다. (...) 내가 의식에 긴장의 정도들을 부여할 때 붙잡으려는 단어의 의미는 바로 이 두 번째 다양성의 의미이다.”<sup>203)</sup>

그러나 문제가 그리 간단한 것은 아니다. 생명의 운동은 물질의 운동에 대해서는 비결정성으로서의 자유를 의미하지만, 그 생명의 운동을 실현하는 살아있는 개체적 존재자의 입장에서는 따라야만 할 필연성이 되기 때문이다. 그렇기 때문에 생명의 지평은, 칸트가 생명의 경향성을 포함하여 자연의 필연성과 결별하는 데에서 자유와 도덕을 정초한 것과 달리, 생명의 운동에 함축된 자유와 필연성의 공존에 근거하여 도덕의 새로운 지평을 예고한다. 그렇기 때문에 생명을 근원에 둔 베르그손의 도덕의 지평과 도덕적 자유의 논의는, 이미 생명에 대한 기존의 관점을 전복할 필요를 예고한다. 이제 생명은 자연과학적이고 생물학적인 의미를 벗어나, 인간을 살아있는 존재로서 도덕적 지평에 놓는, 행위와 세계, 자유와 환경 간의 가변적인 운동적 질서를 포괄하는 원리의 자리로 이동하게 될 것이다. 또 이런 한에서, 생명의 운동의 방향이 점점 물질적 운동들로부터 자유의 폭을 넓혀, 물질적 조건 자체로부터의 자유를 의미하는 정신의 지대를 열게 된다고 할 때, 그 자유의 폭은 의식적 존재의 자유의 실현의 방향과 일치하지만, 그 때의 자유를 진정한 자유로 볼 것인지는 새로운 문제적인 상황으로 발생한다. 그 때의 자유가 여전히 생명적 필연성에 종속된 것이라면, 생명적 존재인 한에서, 의식적 존재의 진정한 자유의 계기가 과연 도래할 수 있을 것인지의 문제가 남아있기 때문이다. 그것은 다시 칸트가 모든 생명적 경향성으로부터도 자유로워야 하는 까닭에 초감성적이라고 말했던 자유로 되돌아가는 것은 아닐까? 이후의 논의들을 통해 베르그손의 도덕행위론이 이러한 물음들을 어떻게 해결해 나가는지 보도록 하자.

202) MM., p. 236. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

203) EP., p. 260-261. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

## 제 2 부. 행위의 규제적 원리로서의 생명

지금까지 살펴보았듯, 칸트와 베르그손에게 모두 자유의 능력이 도덕적 행위의 법칙 또는 도덕의 지평을 의미하는 이유는 무엇보다도, 그 능력이 오직 자유의 인과로서, 물리적이거나 환경적인 조건에 얽매이지 않고, 행위에 영향을 미친다는 것에 있다. 다만 칸트는 현상적 귀결로서 행위로 이어지는 것을 의미하는 시간적 인과를 자유로서 인정하지 않았고, 베르그손은 시간적 행위로서 현상적 변화를 낳는 것에서 자유인과의 자유를 이해할 수 있다고 보았다는 점에서 큰 차이가 있다. 이런 맥락에서, 칸트의 인과가 전혀 새로운 시초에 의한 사건들과 계열들의 발생 즉 창조를 인정하지 않는 것과 달리, 베르그손은 시간이라는 이행 자체가 매번의 창조를 낳는 인과라는 전제에서 자유로운 행위는 시간 속에서 시간으로서 진행된다는 결론을 얻는다. 즉 시간을 어떻게 이해하느냐에 따라, 시간을 단지 동질적인 연속의 형식으로 볼 것인가, 아니면 이질적 연속의 변화로 볼 것인가에 따라, 행위를 보는 관점 자체와, 자유로운 행위의 내포 자체가 달라지는 것이다. 왜 그러한가? 바로 이 행위에 대한 이해에, 베르그손이 지성주의라고 비판하는 관점과 베르그손의 새롭게 제시하는 심리학적인 관점의 분명한 차이가 드러난다.

“한 피험자가 최면상태에서 받은 암시를 지시된 시간에 수행할 때, 그가 수행하는 행위는, 그에게는 자신의 이전 의식 상태들의 연쇄에 의해 유발된 것이다. 그러나 그 상태들은 사실상 결과이지 원인이 아니다. 행위는 완수되어야 했고, 피험자는 또한 그것을 스스로에게 설명해야 했기 때문이다. 그리고 일종의 인력에 의해, 심리적 상태들의 연속된 계열을 결정했고, 그로부터 계속해서 그 행위가 자연스럽게 나타나도록 한 것은 바로 미래의 행위이다.”<sup>204)</sup>

이 최면상태의 예는, 주석가들에 의해, 최면상태임에도 불구하고, 우리의 행위가 자유롭게 일어나는 측면을 역설적이게도 치명적으로 잘 드러낸다고 해석된다.<sup>205)</sup> 만일 지성주의의 입장에서라면, 그가 수행하는 행위는 그의 이전의 의식

---

204) DL., p. 118.

205) 가령, A. François, 『같은 책』, p. 50 참조.

상태들의 연쇄에 의한 결과가 되어야 할 것이다. 그러나 사실 행위가 이루어지기 전에는 어떤 의식적 사실이 이루어질 행위의 원인이 될 것인지 전혀 알 수 없다. 환언하자면, 행위가 등장해야만, 그 행위를 유발한 연쇄들을 결과적으로 알 수 있는 것이다. 실재가 일단 현재로서 나타나야 한다는 것은 인정하면서도, ‘가능한 것le possible’이 ‘실재le réel’보다 선행하고, ‘가능한 것’이 ‘실재적인 것’으로 변모하는 것이므로, 그 실재의 시간을 역추적하고, 원인을 투사함으로써, 그 가능성을 통해 실재를 결과로서 밝힌다고 생각하는 것은, 베르그손에 따르면 서양의 형이상학적 습관에 의한 불안에서 기원한 것일 뿐이다.<sup>206)</sup> 그러나 “실재 자체가 자신을 가능하게 한 것이지, 가능한 것이 실재가 되는 것이 아니다.” 말하자면 가능한 것은 이 실재를 통해서 오히려 지성적 작업 속에서 창조된다. 들뢰즈는 ‘가능한 것’과 ‘실재적인 것’의 구분이 거짓된 구분임을 강조하고, 더 나아가, 진정한 구분은 ‘잠재적인 것le virtuel’과 ‘현실적인 것l'actuel’ 사이에서 성립한다고 설명하기도 한다.<sup>207)</sup>

중요한 것은 베르그손의 ‘행위l'action’는 바로, 가능성과 실재 또는 잠재성과 현실성의 구분과 무관하게, 오히려 그것들을 사후적인 사태들로 만드는, 현실성 l'actualité의 차원을 연다는 것에 그 의미가 있다는 것이다. 그러므로 베르그손의 행위는 아리스토텔레스가 행했던<sup>208)</sup>, ‘테오리아theoria’, ‘프락시스praxis’, ‘포이에시스poiësis’와 같은 구분이 아직 실현되기 이전에, 또는 칸트가 행했던 이론 이성과 실천 이성의 구분 이전에, 경험의 세계로서의 “실재 자체의 창조”를 의미한다. 여기서 행위는 나의 세계가 “모든 것이 다 주어진” 세계가 아니라 나를 통해 “형성 중인 실재”임을 알리면서, 원인과 결과의 순서가 미래의 나의 행위에 의해 뒤바뀌고, 이 미래의 행위가 이끄는 일종의 ‘심적인 힘’에 의해서 결정된다

206) PM., p. 104-116.

207) G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF., 1968, p. 35-37.

208) ‘테오리아theoria’는 관조로서의 이론적 활동이자 진리와의 일치와 의미하고, ‘프락시스praxis’는 운동의 근원이 행위자에 내적인 까닭에 행위의 대상이 따로 있는 것이 아니라 행위 자체가 목적이 되는 실천적 행위를 의미하며, ‘포이에시스poiësis’는 이와 반대로 행위의 귀결이나 산출된 작품이 행위자의 외부에 놓이는 목적에 종속된 제작 또는 만들기를 의미한다. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trd by Terence Irwin, Hackett Pub, 1985 1177a12-1178a8(『니코마코스 윤리학』, 강상진, 김재홍, 이창우 옮김, 도서출판 길, 2006, p. 370-373). *Metaphysics*, trd. with Intro. & note by C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc. 1050a30-36(p.134), 2016(『형이상학』, 김진성 역주, 이케이 북스, 2007, p. 469) 참고.

는 것, 더 나아가 시간적 질서 또는 원인과 결과의 관계 자체가 바로 행위에 의해 야기된다는 것을 드러낸다.<sup>209)</sup> 말하자면, ‘현재’를 생성하여, 시간과 경험의 계열을 구성하고 실재 자체를 여는 것, 이것이 베르그손이 출발하는 행위의 의미이다.

그런데 이 현재는 의식적 존재가 홀로 만들어내는 것이 아니다. ‘현재’ 즉 ‘행위’는 물질적 세계 또는 환경적 세계로의 생명적 존재의 “삽입l'insertion”이 요구되는 순간을 의미한다.<sup>210)</sup> 말하자면 생명의 운동이 실현되는 국면인 것이다. 베르그손은 『물질과 기억』에서 자신의 철학이 “행위의 관점en vue de l'action”에 있음을 알리며, 『시론』에서의 지속과 자유가 드러낸 심층과 표층의 논의를 이어받아, 실재가 다양한 높이/깊이를 지닌 심리[학]적인 차원을 따라 다양한 수준들에서 펼쳐진다는 것을 보여준다. 즉 우리가 실질적으로 경험하는 실재는, 칸트를 따라 현상의 하나의 동일한 지평에서, 감성의 선험적 형식들과 지성의 선험적 개념들을 통해, 그것들을 대상으로 통일하여 객관화함으로써 주어지지 않는다. 칸트가 파악한 지적 존재의 현상적 경험은 객관화되고 체계화될 수 있는 주체 일반의 능력 및 대상 일반이라는 경험의 한 수준, 즉 공간화 된 순수 지성적 인식으로서 자연 세계를 규정하는 한 수준을 보여줄 뿐이다. 그러나 심층과 표층을 오가며 느껴지는 경험은 실재가 우리의 자유의 정도에 따라, 다양한 시간적 질서 속에서 다양한 정도의 공간성의 침투를 받으며, 반드시 개념적이거나 보편적인 방식으로 경험되는 것도 아니고, 감각의 내용과 정도에 따라 다른 구체성을 띠며 경험된다는 것을 알려준다. 그러므로 『물질과 기억』을 제외하고, 결국 행위에 대한 논의로 귀결될 베르그손의 철학에서, ‘주체’가 거의 사용되지 않는 이

209) 비에이야르바론은, 필자가 ‘행위’를 통해 베르그손의 심리학적 관점을 논하고, 행위를 ‘현재’ 혹은 ‘현행성actualité’의 관점에서, 지속이라는 시간적 행위가 함축하는 생명적 활동으로서 개인주의를 넘어서는 환경과의 소통과 공명을 보려는 것과 달리, 지속을 극단적인 개인주의의 포괄적 모습으로 보고자 한다는 점에서 필자와 다른 입장에 있다(J. L. Vieillard-Baron, “Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson, in *Bergson et la religion*”, PUF., 2008, p. 233-248). 하지만 『시론』에서부터 엿보이는 베르그손의 “심리학적 관점”이, 결국 독일의 관념론적 방향과 다른 방향에서 정신적 운동이자 생명적 운동의 차원을 지시하고 있음을 강조한다는 측면에서는 필자와 공통된 방향에 있고, 필자에게 좋은 참조점들을 제공해 주기도 한다(J. L. Vieillard-Baron, “Bergson et l'idée de loi scientifique”, *Annales bergsoniennes IV*, PUF., 2008, p. 584-586이나 *Le secret de Bergson*, Le félin, 2013, p. 142-214 참조).

210) EC., Introduction.

유는, 베르그손이 결코 단번에 ‘주체’라는 용어로서 절대적으로 결정된 능력과 그 능력의 정당성을 부여받는 존재를 인정하지 않는다는 것에 있을 것이다. 칸트, 헤겔G.W.F. Hegel 등의 독일 관념론이나 베르그손이 ‘영국의 관념론자’로 소개하는 버클리G. Berkeley<sup>211)</sup>에서 보이는 전통과 달리, 베르그손은 자유의 등급들을 인정한다는 것은, 주체 또는 살아있는 자아가 그가 몸담은 세계에서 그가 작동하고 행위 하는 만큼 현시되고, 그에 따라 그가 관여하는 대상과 실재 역시 언제나 형성 중인 것으로서 등장하며, 변경될 것임을 함축한다. 이것이 바로 『물질과 기억』의 주된 논의이다. 여기서 의식적 주체는 여전히 생명의 필연적인 요구에 따라야 하면서도, 자신의 역량을 통해 스스로를 실현해야 하는 존재로서 결코 단 번에 완결되는 존재가 아니다. 지각과 행위, 감응과 주의 등의 능력은 생명의 원리와 함께 자유로운 정신의 영역을 현시하면서, 경험 세계를 통해 존재의 힘을 알려야만 한다. 이런 맥락으로 인해, “의식적 지각의 가능성과 필연성”, “행위의 필연성”, “생명의 근본적 필연성들”, “생명의 필연성”, “우리가 살아야 할 필연성 즉 행위 해야 할 필연성”<sup>212)</sup> 등 베르그손의 실천 철학을 가능하게 하는 필연성은 바로 행위의 지평을 여는 생명적 운동의 관점과 함께 비로소 등장한다.

“따라서 결국, 정신적 삶의 다양한 기조들tons이 있으며, 우리의 심리[학]적 삶은 다양한 높이에서, 삶에 대한 우리의 주의의 정도le degré de notre attention à la vie에 따라, 때로는 행위에 더 가까이, 때로는 멀리서 진행될 수 있다. 바로 여기에 이 책의 지도적인 이념 들 중의 하나, 즉 우리의 작업에 출발점이었던 이념이 있다.”<sup>213)</sup>

“현재는 순전히 생성되는 것ce qui se fait인데, 당신은 현재를 독단적으로 있는 것ce qui est이라고 정의한다. (...) 당신의 지각은 아무리 순간적인 것이라 하더라도 셀 수 없을 정도로 많은 상기된remémorés 요소들로 이루어진다. (...) 의식은 미래에 기대어 미래를 실현하고 미래에 결합되기 위해 작업하는 과거의 이 직접적인 부분을 매순간 자신의 미광으로 조명한다. 이처럼 의식은 오직 결정되지 않은 미래를 결정하는 데 몰두하여, (...) 나머지는 어둠에 머문다. 행위의 법칙la loi de l'action이라는 이 근본적인 생명의 법칙la loi fondamentale de la vie 덕분에, 우리는 바로 우리 역사의 이 조명된 부분에 위치한

211) MM., p. 239-244.

212) MM., p. 27, 171, 185, 187, 221.

213) MM., p. 7. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.



다.”<sup>214)</sup>

이렇게 해서, 베르그손의 행위의 지평은 궁극적으로는 철학적 전통에서, 특히 데카르트 이후, 인식과 경험의 순수한 출발점이라고 여겨왔던 의식의 자체의 견고한 지평을 와해시킨다. 의식은 이제 우리가 경험하고 인식하는 모든 것을 등장시키는 무대가 아니다. 그것은 행위와의 연관으로 인해 조명된 정신적 삶의 일부분에 불과하다. 따라서 의식은 자신이 가리는 무의식적인 지평 역시 자신과 함께 끌고 다니며, 더 이상 의식에의 현전이나 현재만이 존재를 보증하지 않는다는 것을 알려온다. 이런 까닭에, 생명의 운동과 함께 더욱 심화되는 ‘생명의 심리학적 본질’은 ‘지성주의’에 반대되는 만큼 ‘자연주의(naturalisme)’와도 대립한다.<sup>215)</sup> 베르그손의 생명은 더 이상 자연의 필연성이나 생물학에 종속되는 자연 및 생명을 지시하기 위한 것이 아니라, 생명과 함께 실현되고 드러나는 정신성의 깊이, 다시 말해, 심리학적 지평에서의 시간적 존재의 깊이를 지시한다. 즉 심리학적 지대는 생명이 행위의 지평으로 설립하는 현재를, 자신의 운동을 실어 나를 시간의 지평으로 변경하고, 시간을 자신의 행위와 관련된 양상들로 변경할 수 있는 존재에게만 작동한다. 이제 생명과 정신의 영역을 통일하는 생명적 원리가 어떻게 베르그손 도덕 철학을 가능하게 하는 것인지 살펴보도록 하자.

## 제 1 장. 현행성 l'actualité의 원리로서의 생명

베르그손의 행위와 실천이 지닌 독특한 관점, 즉 행위를 시간적 지평의 현재로 놓는다는 것은, 역설적이게도 『물질과 기억』에 논의되는 최초의 ‘일반 관념 l'idée générale’에 대한 논의, 즉 ‘유사성의 지각’으로부터 일반관념이 형성되는 과정의 논의에서 압축적으로 잘 드러난다.<sup>216)</sup> 우선 논의를 따라가자면, 유명론은

214) MM., p. 166-167. 강조는 베르그손이, 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

215) 필자와 동일한 관점은 아니지만, 비에이야르바롱은 베르그손과 오이켄 R. Eucken이 만난 일화를 소개하며, 두 학자가 생명을 통해 각각 인간과 자연을 초월하는 새로운 관념론[오이켄]과 새로운 정신주의[베르그손]의 방향을 드러낸다는 점에서 공통점을 지닌다고 설명하기도 한다. J. L. Vieillard-Baron, *Le secret de Bergson*, Le félin, 2013, p. 149.

우리는 개별자들만을 지각할 뿐이고, 보편개념은 단지 이것들에 붙이는 이름 즉 외연에 불과하다고 주장한다. 그런데 이를 위해서는 이 보편개념이 그 아래 포섭될 개별자들에게 무차별적으로 확장되면서도, 그것이 지칭하지 않는 다른 대상들로까지 확장되지 않도록, 그 개념이 적용되는 개별자들과 적용되지 않는 개별자들을 구별하기 위한 유사성을 제시해주어야 한다. 즉 보편개념은 단지 이름 즉 외연인 것만이 아니라, 그것들을 다른 것들과 구별할 수 있을 성질들까지도 자신의 내포로 지녀야 하는 것이다. 다시 말해 그 이름이 일반성에 도달하기 위해서는, 개념의 외연에 포함될 개별 대상들을 고려해야 할 뿐만 아니라, 그것들을 유사하다고 해 줄 추상적인 성질까지도 고려될 수 있어야 한다. 그런데 사실 이것은 개념실재론, 즉 실제로 개별자들 안에 공통되고 보편적인 성질들이 있다고 보는 개념론의 입장이다. 다시 말해 개념론은 개별자들 각각이 무수한 공통된 성질들로서의 유(類)들을 지니고 있어야 가능하다. 그런데 각각의 개별자들이 지닌 성질들을 공통적인 것으로 나타내기 위해서는 그것들을 유사한 것으로서 고려할 때뿐이다. 즉 개념론이 내포에서 출발하기 위해서는, 이 내포가 이미 일반화의 작업 즉 외연을 거쳐야 하는 것이다. 하나의 개별적인 성질들을 고려한다 하더라도, 거기에는 추상화의 과정이 동반되어야 한다. 따라서 양자의 논리는 서로 일종의 순환에 빠져 있다. 일반화하기 위해서는 추상화할 줄 알아야 하고, 추상하기 위해서는 일반화 할 줄 알아야 할 것이다.

그런데 왜 이러한 순환에 빠진 것일까? 우선 이들은, 칸트에게서도 볼 수 있듯, 사유가 스스로 그 자신의 능력들과 발생, 이를테면 논리의 발생을 설명할 수 있다고 전제한다. 그래서 일반 관념이 개별자에 대한 지각에서 출발하며, 이 추상화 작업이 곧 개별자에 대한 초월로서 관념들의 표상을 통해 도달한 것이라고 여긴다. 그러나 우리는 실제로 그런 과정을 거쳐서 관념에 도달하지 않는다. 우리는 “개체의 지각에서 시작하는 것도, 유(類)의 개념 규정에서 시작하는 것도 아니며, 어떤 매개적인 인식, 즉 현저한 성질이나 유사성이라는 모호한 느낌/감정 *sentiment confuse*”에서 시작한다. 즉 충분히 사유된 일반성과 분명한 지각 사이에 있는 이 “느낌/감정”에 근거하여, 반성 또는 지성이 일반성을 파생시킬 수 있다면, 기억은 이를 개별적인 분명한 지각이 되도록 하는 것이다. 그러므로 일

---

216) MM., p. 173-179. 베르그손은 물론 지각으로부터 출발하지 않은 일반 관념에 대해서 까지 논의하는 것은 아니라고 분명히 선을 그어서 논의한다.

반 관념을 형성하는 과정은 개별적인 대상들에서 출발하지 않는다. 어떤 주어진 상황에서 주의를 끄는 것, 즉 “필요le besoin”는 곧 유사성으로 향하지 개별적인 차이를 느끼지는 않기 때문이다. 가령, 초식 동물을 끌어당기는 것은 풀의 색과 냄새 등을 통해 어떤 힘으로 느껴지는 것, 즉 겉으로는 상이한 작용들인 듯해도 자신에게 동일한 기능과 실천적 결과를 가져온다는 점에서, 유사성으로서 따르지 않을 수 없는 ‘풀 일반’herbe en général’일 것이다. 그러므로 여기서의 유사성은 어떤 “객관적인 하나의 힘”<sup>217)</sup>으로 작용하는 물리적인 법칙에 의해, 유기체 안에서 동일한 반응들을 야기한다는 점에서의 유사성이다. 설명하자면, 일반화를 원리로 하는 뇌신경 체계에 동일한 자극을 주는 대상들의 동일성에 의해, 즉 보기에 상이한 작용들에 대한 반응이 동일하다는 것에서 ‘체험되고’ ‘작동된’ 유사성 속에서, 유(類)의 개념이 구성될 수 있고, 이 유사성서 출발하여, 정신은 의식적으로, 이 자연의 작업을 모방함으로써 명석하게 사유되는 유사성 즉 ‘유(類)에 대한 일반 관념’에 도달할 수 있게 되는 것이다.

그러므로 사실 순환은 일어나지 않으며, 정신이 출발한 유사성과 도달한 유사성은 서로 다르다. 게다가 여기서의 기억은, 『시론』처럼 의식적 인간에게서만 보이는 기억이 아니다. 일종의 습관에 대한 의식 또는 습관 자체로서, 식물과 동물을 포함해 아메바의 원초적인 의식이나 유기체에서도 발견되는 것이며, 운동 방식에 대한 적응들을 통해 사물들에 대한 우리의 지각이 전적으로 실용적인 관점에서 시작되었음을 알려주는 생명적 활동 자체이다. 그러므로 관념은 오직 “필요의 관점”에서, 기계적으로 소모된 유(類)로부터, 또는 무한한 수의 개별적 대상들에 대해 제한된 수로 응답하기 위해, 기억이 운동적 기제에 삽입되려는 노력 속에서 등장한다. 즉 기억을 통해 관념이 행위로 이어지게 하는 것은 곧 “삶에의 주의”로 표현되는 생명적 운동에의 종속이자, 필요에 따르는 생명적 존재의 활동성을 전제한다. 이렇게 형성된 운동 기제 전체는 인위적인 것이든 모방적인 것이든 일종의 “분절된 언어parole articulée”의 역할을 하며, 삶의 필요에 의해 동일한 운동의 태도를 지닐 개별적 존재들을 통해 점점 더 발달된 행위 능력이자 종적 특성으로 드러나기도 한다. 따라서 표상 역시 행위로 이어질 필요에 의해 선별된다. 우리의 관심을 끌지 않고, 우리에게 영향을 주지 않는 주변의 작용들은

---

217) MM., p. 177.

결코 우리가 경험하는 실재에 포함되지 않는다. 순수 지성적 방식의 개념적이고 논리적인 인식의 발생 자체가 바로 생명에 근거하고 있는 것이다. 그러므로 지각이 우리에게 드러내는 세계는 순수하게 사변적인 관심에 의해 드러나는 세계가 아니다. 그 세계는 필요에 의해 드러나고 규정되는 세계이며, 블랑샤르P. Blanchard의 말을 인용하자면, “어떤 사용, 해야 할 어떤 것, 도구들이고, 그것들과의 관계에서, 그것들의 실용적인 의미를 밝히면서, 자신을 강화하기 위한 염려 속에서 쉽 없이 자신의 존재를 위협으로부터 보호하고, 지탱하기 위해, 자신이 참여하고 있는 생명성의 방향에서 실재를 묻고, 언제나 그 실재와의 긴장을 늦추지 않고 있는 살아있는 활동성”<sup>218)</sup>에 의한 세계이다.

말하자면 인간은 아리스토텔레스의 생각처럼<sup>219)</sup> 이성적인 동물이기 이전에, 행동하는 존재이고, 살아가는 생명체이다. 따라서 우리의 본성은 영원한 존재의 세계의 진리, 또는 모든 가능한 경험들의 세계와 관계하고 인식하는 데에서 드러나지 않는다. 무엇보다도 우리를 존재하게 하고 살아가게 하는 것들과 관계하고, 그것들만을 실질적이고 유의미한 것으로 인식하고 경험하는 활동성 자체로서, 그 자신을 자신의 세계와 함께 현시한다는 데에서 그 본성을 드러낸다.<sup>220)</sup> 즉 이 ‘현행성’*actualité* 또는 ‘활동성’*activité*이 베르그손이 새롭게 등장시키는 실천 철학과 실재의 지평이다. 베르그손에게 이 현행성의 차원은 우리가 “신체”를 지닌 존재라는 것에서 비롯한다. “감각-운동 도식”인 신체로 인해 우리는 생명의 원리를 드러내야 하면서도, 활동성을 자극하는 주변의 환경들에 기억의 활동을 통해 우 자신을 실재로서 구현하고 현실화 할 수 있는 통로를 지닐 수 있다. 이 신체가 곧 실천의 지평을 여는 ‘현재’이자 생명적 존재의 운동을 통해 실재를 생성하는 현재인 것이다. 말하자면 베르그손의 철학에는 물질과 정신, 자연과 자유 사이에 이 둘의 공존 및 결합을 의미하는 신체가 있다. 그러나 바로 이 신체로 인해, 베르그손에게서 자유로운 행위의 문제는 더 이상 자연과 자유의 대립이나, 자연과 자유의 조화로서 설명되지 않는다. 이 현행성의 차원은 그 구분보다 앞서

218) Pascal Blanchard, “N'y a-t-il de réel que ce qui est actuel?”, *Annales bergsoniennes* V, PUF., 2012, p. 425.

219) Aristotles, *Nicomachean Ethics*, 1102a5-1103a12(『니코마코스 윤리학』, p. 46-50).

220) 이 지점은 하이데거M. Heidegger의 『존재와 시간』에서 현존재Dasein가 도구적 연관, 의미 연관 등으로서 드러내는 세계와 유사한 면을 보인다. 필로넨코 역시 이 부분을 ‘습관을 통한 지각’으로서 현상학에서의 지향성이 드러내는 ‘세계-내-존재In-der-Welt-sein’과 관련하여 논의하기도 한다. A. Philonenko, 『같은 책』, p. 115.

오직 행위 하는 존재의 능력들에 의존적인 실재, 즉 존재의 행위를 통해서만 드러나는 실질적인 시간적 실재의 차원을 의미하면서, 동시에 이 현행적 작동을 가능하게 하는 존재의 깊이를 자신의 이중적 운동으로서 품기 때문이다. 환언하자면, 필로넨코 역시 비슷한 맥락을 지적하듯,<sup>221)</sup> 이 현행성의 차원은 『시론』에서의 표층처럼, 우선은 현행성으로서만 진행할 수 있는 실재들의 질서를 형성하지만, 그로 인해 동시에 현행성이 드러내지 않는 존재들, 이를테면 표상화되지 않은 ‘현존présence들’의 심층을 현행성 자신의 깊이들로서 지닌다. 말하자면 자연과 자유의 대립은 존재와 경험의 표층에서 보이는 문제일 뿐이다. 왜냐하면 자연의 기계적 필연성과 자유의 대립은 생명이 낳은 순수 지성적 활동의 이해에 따른 것이기 때문이다.<sup>222)</sup> 진정한 대립은 오히려 생명의 운동이 연출할 다양한 실재의 수준들 속에서, 표층과 심층이라는 두 극단이 벌이는 변증법적이고 이중적인 운동 자체에서 발견될 수 있을 것이다.<sup>223)</sup>

## 제 1 절. 감각-운동 도식으로서의 신체

### 1) 살아있는 물질로서의 신체 - 감각sensori-운동moteur 능력pouvoir

주지하듯 베르그손은 『물질과 기억』의 서문에서, 정신과 물질이 실재함을 다루기 위해 물질을 의미하는 “이미지들의 총체un ensemble d'images”<sup>224)</sup>에서부터

221) “인간의 의식에 무엇보다도 우선하는 것은 표층의 수준이다. 즉 의식은 그 자신에게 먼저 드러나는 것이 아니라, 나는 먼저 표층에 속하는 존재로, 표층의 중요성을 알리면서 등장한다.” A. Philonenko, 『같은 책』, p. 111.

222) 생명이 낳은 순수 지성의 행위에 대해서는 본 글의 ‘제2부-제2장’에서 논의될 것이다. 그러나 칸트 역시 ‘필연성의 개념’ 자체는 지성의 선험적 인식 개념이지 경험적 개념이 아니라고 고백한 바 있다. 따라서 이것이 자연에 적용될 경우, 경험 세계의 실례들을 통해 전제되고 또 필연적으로 증명될 수 있는 개념이 되지만, 순수 이성의 선험적이고 명증적인 사실로서의 자유 인과성에 의한 필연성에 적용될 경우 오히려 초월적인 자연을 향한다는 한계가 되었다. I. Kant, *GMS*, IV455(B113-114) 참고. 『정초』, p. 196-197.

223) 보름스 역시 비슷한 맥락에서 “만일 베르그손이 극복하고자 했던 대립이 있다면, 그것은 바로 자유와 자연의 대립일 것”이라고 강조하며, 그렇기 때문에 그의 철학에서의 진정한 대립은 자유와 자연보다 더 근원적인 심층을 예고한다고 언급한다. F. Worms, “À propos des relations entre nature et liberté”(J.L.Vieillard-Baron, *Bergson, La durée et la nature*, P.U.F., 2004, p. 160).

출발한다고 고백한다. 이미지는 실재론자가 ‘사물’이라고 부르는 것과 관념론자가 ‘표상’이라고 부르는 것 사이의 중간에 위치한, 중립적인 위치에 있을 어떤 존재<sup>224)</sup>existence를 지시한다. 즉 어떤 철학적 입장에서부터도 중립적인 공통의 지점에서 시작하여, 어떤 선입견도 없이, 기존의 인식론이 해결 불가능하여 멈췄던 지점들을 발견하고, 해결할 수 있음을 보여주려는 것이다.<sup>225)</sup> 달리 말하자면 이것이 곧 ‘지각’과 ‘감응affection’의 역할에 대한 정확한 이해를 가능하게 하는 방법인 것이다. 따라서 그에 따르면,

“나는 그 말이 쓰일 수 있는 가장 막연한 의미에서 이미지들 앞에 en présence d’images 있게 된다. 즉 내가 나의 감각들 sens을 열면 지각되고, 내가 그것들을 닫으면 지각되지

224) MM., Avant-propos, p. 1.

225) 베르그손의 ‘이미지’는 이런 독특한 관점으로 인해, 그의 의도에도 불구하고 철학사에서 논란의 중심에 있어 왔다. 『물질과 기억』의 비평판에 짧게나마 실려 있는 주요 강연들의 모음은, 이미지가 당대의 여러 베르그손 연구자들에 의해서는 물론이고, 사르트르, 메를로-퐁티, 게루M. Gueroult, 이폴리트A.T.Hyppolite, 골드슈미츠, 프라도, 들뢰즈 등의 주요 철학자들과 현상학자들까지 관심을 보인, 그야말로 1900년대 중반을 풍미하던 주제였음을 충분히 알게 한다(*Matière et mémoire*, PUF., 2008, p. 443-511 참고). 그러나 이에 대해서는 국내에 잘 알려지지 않은 편이므로, 짧게나마 알아보는 것이 도움이 될 것이다.

우선 이미지를 해석하는 관점에는 다음의 네 경우가 있다. 1) 철학에 깊이 뿌리내린 실재론 및 관념론의 관점을 재발견하는 것으로 되돌아가기(게루, 사르트르, 폴리체르G. Politzer, 초기 메를로퐁티의 관점), 2) 이미지들을 객관주의와 주관주의를 넘어선 어떤 “주관 없는 초월적 장champ transcendantal sans sujet”의 구성으로 보기(베르그손 철학을 현상학적 관점으로 보려는 시도, *Annales bergsoniennes I*에 소개된 골드슈미츠의 “Cours de Victor Goldschmidt sur Le première chapitre de *Matière et Mémoire*(1960)”이 가장 대표적이다. 프라도는 이에 영향 받았다), 3) 최초의 절단인 지각을 실행하는 의식 자체로 거슬러 올라가, 그 의식 안에서 기존의 실재론이나 인식 형태와는 전혀 다른 방식의 “사물들 자체”에 대한 회귀를 보기(후기 메를로퐁티와 보름스의 공통된 시각. 전자는 이것[사물 자체]이 이후 베르그손의 주제인 la vie와 연결되는 것인지를 묻고(“Conscience, néant, vie : les problèmes bergsoniens dans le moment philosophique dans années 1960”, *Annales bergsoniennes I*, p.355-362), 후자는 이것이 베르그손 철학이 현상학의 대안적 면모로 드러내는 것이라고 평가한다), 4) 이미지에 베르그손의 의도대로 상징적이고 일상적인 의미만을 부여하기(꼬니베N. Cornibert, *Image et matière*, p.24-29).

다른 한편, 리끼에C. Riquier는 베르그손 철학에 환원이 있다면, “모든 것은 바로 이 ‘이미지’란 말에 부여하게 될 의미에 달려있다”라고 본다. 또 이미지에 대한 해석들 사이의 꾸준한 논쟁은, 아직 베르그손이 이미지로 제시하려 했던 철학적 시도의 의미가 제대로 밝혀지지 않았다는 것이 아닐지 반문한다(“Y a-t-il une réduction phénoménologique?”, *Annales Bergsoniennes II*, PUF., p.261-271, 2004). 뒤링E. During은 베르그손의 환원 및 이미지를 현상학의 오염으로부터 순화해야 한다고 보는 꼬니베와 비슷한 입장에서, 베르그손 철학의 환원의 진정한 출발은 『물질과 기억』의 제1장의 ‘이미지들의 장’보다는 『창조적 진화』 제4장의 ‘무(無) 관념 비판’에서 찾을 수 있다고 강조한다(“Présence et répétition”, p.850-855, *Critique*, Editions du Minuit, 2003(n° 678)).

않은 *inaperçues* 이미지들 말이다. 그러면 모든 이미지들은 내가 자연법칙들이라고 부르는 항구적인 법칙들에 따라 그것들의 모든 요소적인 부분들 속에서 서로에게 작용하고 반작용한다. 그리고 이 법칙들에 대한 완벽한 과학이 각각의 이치들 속에서 일어날 일을 아마도 계산하고 예측하도록 해 줄 것이기 때문에, 이미지들의 미래는 그것들의 현재 속에 포함되어 있어야만 하고, 현재에다 그 어떤 새로운 것도 덧붙여서는 안 된다.”<sup>226)</sup>

이미지들로 이루어진 우주 전체는 그것들끼리 서로 주고받는 어떤 운동들의 총체를 이루며, 그것들 중의 어떤 것도 그 체계로부터 독립적일 수 없다는 근본적인 특성을 지닌다. 이미지들은 자신들을 연결하는 철저한 기계적인 과정들 때문에 서로에게 무관심한 채, 서로에게 자신들의 모든 측면들을 동시에 제공하면서, 자신의 모든 요소적 부분들을 통해 자신이 받은 것 전체를 다른 이미지들의 모든 점들 위에 전달한다. 임의의 물질적 지점은 물질계 전체의 작용을 아무런 저항과 소모 없이 통과시키고 전달하며, 이미 자신들의 내부에서 무한히 가능한 잠재적 지각을 행한다. 즉 이미지들의 체계에서는 오직 물질들끼리의 “순수 지각 *la perception pure*”<sup>227)</sup>만이 있는 것이다. 이 지각은 어떤 새로운 것도 덧붙이지 않기에 서로 결정되어있는 필연적 관계를 형성한다. 따라서 여기서는 우리의 뇌 역시 이미지일 뿐이고, 이미지들의 체계로부터 독립적일 수도 없다. 그것은 오직 신경 중추에 진동들을 전달하는 유입신경들이 받아들인 진동들을, 중추에서 시작하는 유출신경들을 통해 반응 기관으로 인도하는 역할만을 한다. 환언하자면, 뇌 또는 나의 신경계는 물질계 즉 우주 전체에 대한 표상이나 이미지를 생산하는 기관이 아니다. 이미지들 전체 중 한 부분에 불과한 것을 그 전체를 산출하기 위한 조건으로 만드는 것은 부조리하지 않은가? 이 필연적인 운동들이 이루는 “하나의 움직이는 연속성 *une continuité mouvante*”<sup>228)</sup> 안에서, “뇌가 물질적 세계의 일부를 이루는 것이지 물질적 세계가 뇌의 일부를 이루는 것은 아니다.”<sup>229)</sup> 뇌를 물질의 아무리 가장 최소한의 조각으로 놓는다고 하더라도 그것은 이미 이미지들의 총체를 의미할 수밖에 없다. 요컨대 이미지들의 체계는 어떤 것도 우리의 내부에 있다고 혹은 외부에 있다고 말할 수 없는 체계이며, 뇌가 받

---

226) MM., p. 11.

227) MM., p. 31.

228) MM., p. 221.

229) MM., p. 13.

아들이는 이미지들은 결코 우주 전체에 대한 표상을 의미하지 않는다.

그러므로 문제는 어떻게 지각이 생겨나는가가 아니라, 반대로 어떻게 제한되는가에 있다. 즉 의식적 지각이 발생한다는 것은 ‘제한’을 의미하지만, 여기서의 ‘제한’은 또한 운동들의 장(場)에서 ‘안과 밖이 동시에 설정’되는 구체적인 경험을 의미하지 않으면 안 된다. 바꿔 말해 ‘객관 일반’ 또는 ‘주관 일반’의 구도는 이 ‘제한’과 맞지 않는다. 오히려 제한으로서의 의식적 지각은 단번에 나의 외부와 내부의 구분을 가능하게 해주면서, 감응들을 통해 나의 존재를 알려오는 나의 신체를 통해 열린다.<sup>230)</sup> 그러면

“그럼에도 다른 모든 이미지들과 구별되는 하나의 이미지가 있다. 내가 그것에 대해 지각들을 통해 밖에서부터 알 뿐만 아니라, 감응들affections에 의해 내부로부터도 안다는 점

---

230) 베르그손이 ‘감각sensation’의 관점에서 재규정하게 될 ‘affection’은 철학자마다 거의 다른 의미로 사용하는 까닭에, 한 단어로 옮기기 매우 어렵다. 일반적으로 ‘affection’은 외부의 원인으로부터 우리에게 일어난 ‘변양modification’을 의미한다. 우선, 철학사적으로 ‘주체에게서 수동적으로 일어나는 겪음’을 의미하는 ‘파토스pathos’에서 유래한 맥락에 있을 경우, ‘affection’은 아리스토텔레스와 칸트 등에서 볼 수 있듯, 기쁨, 분노, 슬픔 등과 같이 이성적인 주체의 능동적인 상황과 구분되는 수동적이고 비이성적인 상태를 의미하지만, 근대 이후에는 생명체가 겪는 상태의 변양을 의미하면서, ‘passion’과 ‘affection’의 의미를 구분하기도 한다(*Les Notions Philosophiques*, Tome1, PUF., 1998, p. 49-50. 황수영, 『시몽통, 개체화이론의 이해』, 그린비, 2017, p. 207-209 용어설명). 가령, 데카르트에게 ‘정념(情念)’은 ‘passion’을 의미하며, 영혼의 능동과 수동 중 수동의 의미를 담당하는 까닭에 무엇보다도 신체가 생존 등과 관련하여 ‘겪는’ 동요를 의미하지만, 영혼과 관련되는 한에서 영혼의 능동적인 활동의 의미를 보존한다. 특히 ‘affection’은 영혼이 다른 영혼과 관계할 때 지각하는 ‘사랑’의 정도를 나타내고, 그 중에서도 사랑하는 대상을 자신보다 낮게 평가할 때 그 대상에 대해 갖는 애정을 의미하기도 한다(*Les passions de l'âme*, §83, *Œuvres et Lettres*, p. 733. 김상환, 「데카르트의 정념론과 그 이후」, 『기호학 연구』(제28권), 한국기호학회, 2010 참고). 한편, 스피노자에게는 ‘affection’은 ‘변용’으로 번역된다. “나는 정서affectus(Affections)를 신체의 변용affectio(affectio)으로 이해하는데, 이 변용을 통해 신체의 행위능력은 증가하거나 감소하며, 도움을 받거나 방해받는다. 그리고 정서는 동시에 이 변용의 관념으로 이해된다. 그러므로 우리가 변용들 중의 어떤 적합한 원인일 수 있을 때, 정서는 능동action이고, 그렇지 않다면 수동passion이다.”(*Éthiques*, III, déf. 3, GF Flammarion, 1965, p. 135). 즉 스피노자에게 신체의 능력을 의미하는 변용은 ‘정서’와 연관되는 한에서 수동과 능동의 의미를 부여받는다. 또 ‘affection’은 현상학적 맥락에서는 ‘촉발’로, 심리학적 맥락에서는 ‘정동’으로 번역되기도 한다. 주성호는 베르그손의 현상학적 신체의 맥락에서 ‘감응affection’을 ‘감정적 감각sentiment affectif’의 관점에서 설명하기도 한다(주성호, 「베르그송의 신체철학에 숨겨진 현상학적 신체론」, 『철학과 현상학 연구』, 제23집, 한국현상학회, 2004. p. 230-252). 필자는 베르그손의 ‘affection’은 수동적인 측면에서 자극받음에 대한 반응으로 포착되는 것이 아니라, 외부 물질의 객관적인 세계 내에서 일어나는 지각과 ‘본성상의 차이’를 알리며, ‘주관적 의식의 솟아남’ 즉 의식 내부를 알리는 적극적인 의미를 지닌다는 점에서, 감응(感應)으로 번역하고자 한다.



에서 말이다. 그것은 나의 신체이다.”<sup>231)</sup>

즉 감응들은 내가 밖으로부터 받아들인 진동들과 내가 행사할 운동들 사이에 삽입되어, 나로부터 내가 주변의 이미지들에 만들어내는 변양들을 통해 ‘내 신체’를 알려온다. 나의 신체는 물리적 세계에서 다른 이미지들처럼 운동을 주고받는 이미지이지만, 동시에 자신의 운동을 엄밀하게 도출되는 방식으로 낳는 것이 아니라, 받은 것을 되돌려주는 방식을 어느 정도까지는 선택할 수 있는 것처럼 보인다. 즉 구분은 이미 시작되었지만 아직 행사되지 않거나, 받아들인 진동들과 행사될 운동 사이에서 선택을 기다릴 수도 있는 것처럼 보인다는 점에서 발생한다. 연속된 전체는 이제 외적 세계의 이미지들, 나의 신체, 나의 신체가 형성한 주변의 이미지들의 구분이 발생한다. 그런데 이것은 곧 나의 신체가 어떤 ‘행위의 중심un centre d'action’이라는 것을 의미한다. 이미지들은 나의 신체가 그것에 접근하느냐 멀어지느냐에 따라, 혹은 신체의 가벼운 변화만으로도 완전히 교란되고, 신체가 그것들을 접촉하고 움직이는데 용이한 정도에 따라서 내 신체의 주위에 배열된다. 가령, 외적 대상들의 색깔이나 냄새들의 강렬함, 소리들의 강도는 나의 신체가 그것들로부터 얼마의 거리를 두느냐에 따라, 직접적인 행동에 관련되는 듯하거나 아니면 아예 무관해지는 듯하다. 즉 대상들은 그에 대한 나의 능력들의 증가하거나 감소하는 정도에 따라 배열되며, 내 신체가 나의 주변에 형성하는 이 지평이 바로 그것들에 대한 그만큼의 내 신체의 가능적 행동들을 반영한다. 결국 나의 신체로 인해 결정되고, 신체의 행위들에 관련될 이미지를 ‘한정’하는 것, 이것이 곧 “나의 신체라는 어떤 결정된 이미지의 가능적 행동에 관련된 이러한 이미지들”로서 설명되는 “물질에 대한 지각”이다.<sup>232)</sup>

그런데 이미지들의 세계에서 어떤 이미지가 지각된다는 것은, 그 이미지를 의식 속에서 물질적 운동의 성격이 아예 삭제된 관념이 되게 한다거나, 그것의 고유한 운동들을 그로부터 빼내 무취무색의 동질적인 운동들로 만든다는 것이 아니다. 여기서의 지각은 물질들인 이미지들의 어떤 부분들을 우리의 욕구와 기능들에 따라 배제한다는 것일 뿐, 이미지들을 본성상 다른 무엇이 되게 하는 것이 아니다. 나의 신체가 행위의 중심이 되어 이미지들에 저항하거나 더 이상 필연적

231) MM., p. 11. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

232) MM., p. 17.

으로 반응하지 않는다는 것은, 어떤 자발성의 지대의 형성을 의미한다. 이미지들의 운동이 더 이상 다른 이미지들의 연속으로 이어지지 않도록 “잠재적이고 중화된 채로”<sup>233)</sup> 머무르게 하여, 지각된 이미지들이 다른 이미지들과의 작용에서 고립되고, 이 고립 자체로 인해 필연적이고 기계적인 운동들의 연속이 형성하는 체계에서 벗어나 일종의 “비결정성의 지대 la zone d'indétermination”<sup>234)</sup>에 놓이게 하는 것이다. 즉 이미지들에게 “존재하는 것 être과 의식적으로 지각되는 것 être consciemment perçues 사이에는 본성상의 차이가 아닌 정도상의 차이만이 있다.”<sup>235)</sup> 다시 말해 지각은 여전히 우리들 안에서가 아니라 물질들 안에서, 물질적 실재의 일부를 이루면서 진행되고, 우리의 지각 표상을 넘쳐흐르는 물질들 전체를 한정하면서 이루어질 뿐이다.<sup>236)</sup> 잠재적이거나 중화된 이미지들의 운동은 물질로서의 고유한 연장적 extensive 운동의 성격을 보존한다.

그러므로 비결정성의 지대의 진정한 의의는 다른 데에 있다, 이 자발성의 지대는 일종의 “지불기한 échéance”을 늦춤으로써, 그 반응의 지연을 통해 “시간적 구별 distinction temporelle”<sup>237)</sup> 자체로 구분되는 서로 다른 두 체계를 현시한다. 이것은 물질계에서 그것과는 다른 질서로서 “사물들 속에서 변화들을 행사하는 능력”의 등장을 의미한다.<sup>238)</sup> “실질적인 행위의 중심들 centres d'action réelle”로서 시간을 벌며, 그 시간적 결정권을 통해 자신들의 운동이 관여할 사물들의 수와 거리를 평가하는 “생명적 물질 la matière vivante”의 등장인 것이다. 시간적 벌어짐 자체가 곧 “생명체의 작용하는 능력 la puissance d'agir, 즉 받아들인 진동에 대해 이어질 운동이나 행위의 비결정성을 표현하고 측정”<sup>239)</sup>한다. 시간적 차이만큼 필연적인 운동들로부터 독립적인 역량의 확보, 즉 자유의 지평의 확보가 만들어내는 생명체의 능력이 현시되는 것이다. “지각은 행동이 시간을 처리하는 정확한 비율로 공간을 처리한다.”<sup>240)</sup> 시간은 그만큼 생명체가 자신의 행위의

233) MM., p. 33.

234) MM., p. 29.

235) MM., p. 35.

236) 들뢰즈는 『물질과 기억』의 강의를 시작하며, 제1장을 아예 “세계에 대한 가장 물질론적인 텍스트”로 소개한다. Les cours de Gilles Deleuze, Cours de Vincennes(1982) - Image mouvement image temps([www.webdeleuze.com/php/sommaire](http://www.webdeleuze.com/php/sommaire)).

237) MM., p. 249.

238) MM., p. 65.

239) MM., p. 28, 66.

240) MM., p. 29.

영향권 아래 놓은 진동들에 대한 지분을 표현하되, 물질적 운동들을 자신의 운동을 통해 가변적이게 하는 자유로운 공간적 지대를 의미한다.

이로써 이미지들로부터 ‘의식적 지각의 필연성’을 도출하는 과정은 “감응들”을 통해, 기존의 철학적 이론들이 정확하게 그 존재 이유와 기능을 설명하지 못했던 “감각sensation”의 제자리를 발견하게 하는 중요한 역할을 한다.<sup>241)</sup> 보통 ‘감응적 감각’은 외부에서 주어지는 물질적 자극이 우리의 내부에 불려일으키는 마음의 상태로, 연장적인 물질의 운동과 비연장적인inextensif 내적 상태가 뒤섞인 모호한 상태라고 이해되었다. 그래서 칸트는 “감응Affekt”을 “현재 상태에서의 쾌 또는 불쾌의 감정”으로, 이성의 지배를 배척하는 “마음의 병”이라고도 말한 바 있다.<sup>242)</sup> 그런데 중요한 것은 이와 같은 감응의 내용이 아니라, 그것이 왜 생겨나는가이다. 의식에서 출발하는 이론들은 공간을 점하는 표상적 상태에서 감응으로서서 진행되는 사실에서, 감응은 비연장성을 지니며, 지각은 이 비연장적인 내적 상태들이 연장l'étendue에 덧붙여지는 외재화를 통해, 점진적으로 공간적이고 연장적인 지각 표상으로 이행할 수 있다고 여겼다.<sup>243)</sup> 따라서 우주의 물질에 대한 지각 표상은, 관념론자를 따라 비연장적인 상태들의 종합이 되거나, 실재론자를 따라 이 종합의 배후에 이에 상응하는 독립적인 실재가 있다는 결론에 도달한다. 즉 지각은 우리로부터 비롯된 주관적이거나 상대적인 것이고, 감응 역시 동일하게 주어진 지각이 점점 강도가 증가하여 고통[감응]을 주거나 반대로 강도가 줄어들므로써 지각으로 이행한다.<sup>244)</sup> 그러나 지각과 감응 사이에 정도상의

241) 베르그손이 지각이론을 통해 ‘감응’의 문제를 철학적으로 고유하게 제기함으로써, 철학사에서 제대로 설명되지 못했던 감각의 문제를 해명한다는 점은 여러 연구자들이 강조한 바 있다. 그런데 주제는 베르그손의 신체에 대한 다소 현상학적인 관점을 동반하는 까닭에, 현상학적 맥락에서 주목받기도 한다. 가령, 주성호는 베르그손의 감응과 함께 제기되는 신체의 문제에 함유된 현상학적 신체의 의미에 집중하여, 이에 영향 받은 메를로퐁티의 신체의 철학과 비교하는 연구를 진행한 바 있다(주성호, 「현대 프랑스 철학과 신체의 문제 : 베르그손과 메를로-퐁티」, 『철학과 현실』, 제60호, 2004). 이에 대해서는 F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, PUF., 1997, p. 66-81. A. Pholonenko, 『같은 책』, p. 140-162를 같이 참고하면 좋을 것이다.

242) I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, A203(B202)-A204(B203), 『실용적 관점에서의 인간학』, 백종현 옮김, 아카넷, 2014, p. 310. 앞의 각주 참고.

243) 베르그손에게서 물질의 특성을 의미하는 ‘연장l'étendu’와 ‘펼쳐짐l'extension’은 동일한 물질의 본성을 이루는 것이지만 구분되어 사용된다. 전자가 물리적 공간의 의미가 고려된 연장으로서의 물질이 차지하는 넓이나 부피 등을 의미한다면, 후자는 그런 물질의 운동이 우리의 지각에 들어올 때의 양상을 시간적으로 설명하는 베르그손의 고유한 개념이다.

244) MM., p. 54.

차이만이 있다면, 가령 바늘에 찔리는 경우, 왜 연장성을 동반하는 찔림이라는 동일한 현상이, 어느 한 순간에 비연장적인 ‘나의 고통’으로서, 그러므로 이미지들의 세계로부터 차이를 발생시키며 “숫아날 수밖에 없는”가?<sup>245)</sup> 기존의 이해는 지각의 본성도 고통의 본성도 전혀 알려주지 않는다. 그러나 단순한 진동들의 교환 같았던 지각의 과정에서, 왜 어느 독립적인 순간이 적극적으로 무언가를 더하는 듯한 고통을 발생시키며, 관망자였던 나에게 더 이상 무관심할 수 없는 ‘생명적 관심intérêt vital’을 불러일으키는가? 즉 이 관심은 무엇을 위해 등장하는가?

우선 지각과 감응적 감각의 차이를 이해해야 한다. ‘살아있는 물질’을 알리는 의식적 지각의 순간, 물질로부터 받은 진동들이 필연적인 반응으로 이어지지 않는 순간으로 돌아가자. 초보적인 유기체일수록 물질적 덩어리들은 자극을 받는 동시에 그것에 반응할 수 있다. 수동적인 동시에 능동적인 접촉 속에서 지각과 운동은 하나의 수축성contractilité을 이룬다. 반응이 직접적일수록 지각은 더 단순한 접촉과 유사할 것이고, 지각의 전 과정은 필연적인 과정과 거의 구분되지 않는다. 그러나 유기체가 복잡해짐에 따라 작업들과 기능들이 분할되고, 신체를 이루는 요소들은 독립성을 잃는다. 감각섬유들은 오직 자극을 하나의 중심에 전달하는 역할만을 하며, 진동들은 이 중심을 통해 운동적 요소들로 퍼져나간다. 말하자면 감각 섬유들은 일종의 파수병 역할을 하면서 신체 전체 즉 유기체 전체를 위해, 개별적 작용을 포기하지만, 그럼에도 고립된 채로 상대적 부동성 속에서 위협들과 파괴의 원인들을 파악하거나 알리며, 상해를 복구하기 위해 노력한다. 즉 유기체의 손상된 부분이 자극을 받아들이는 대신 자극을 거부할 때, 고통은 명백해지지만, 유기체는 오직 연대성solidarité으로 인한 전체적 효과에 맞도록 움직이는 까닭에, 모든 고통은 그 노력이 국부적임을 알리며, 무능력하다는 데에서 기인하는 것이다. 그렇다면 왜 이 무능한 노력이 발생하는가?

앞선 논의에서, 지각은 나의 신체가 주변에 가할 가능적 행위들을 측정하되, 지불기한이라는 시간적 차이를 통해 지각 대상과 신체 사이의 거리가 확보하는 것을 의미했다. 그러므로 이 거리의 감소는 그에 따라 위험이 긴박해지고 약속이 당면했다는 것, 즉 지불기한이 임박하여 잠재적이었던 행위가 현실적인 행위로 변형되어야 한다는 것을 의미한다. 그러므로 이 시간적 거리의 제로zero는 지각

---

245) MM., p. 56.

할 대상이 곧 나의 신체와 일치한다는 것, 나의 신체가 지각의 대상이라는 것을 의미한다. 나의 신체에 대한 지각이 일어날 경우, 지각은 바로 그 자체로 실질적인 행위를 의미하는 특별한 지각이 되는 것이다. 다시 말해 “우리의 감각과 지각과의 관계는 우리 신체의 실제적 작용과 가능적 또는 잠재적 작용의 관계와 같다.”<sup>246)</sup> 잠재적 행위가 대상들 안에서 그려진다면, 신체의 실제적 행위는 신체 안에서 그려진다. 즉 받은 운동들이 우리의 신체가 이루는 연장적인 물질성으로 인해 반사된다는 것이, 그것들이 비결정성의 지대에 포섭되어 신체가 그것들에 행할 가능한 행위들을 준비하게 하는 지각이라면, 감응적 감각은 신체를 구성하는 이미지들의 운동들이 신체의 내부를 형성하는 연결 속에서 포섭되어, 그 자신에 관련된 실질적 행위들로서 작동되고 느껴지게 한다. 즉 감응적 감각은 “지각이 있다는 것에서부터 필연적으로 따라나와야 하는 것”<sup>247)</sup>이되, 지각이 준비하는 행위가 자신을 향한다는 점에서, 지각의 한 순간 솟아나 신체가 도입하는 그 자신으로부터의 새로운 행위의 질서를 ‘노력’을 통해 예고하고 있는 것이다.

그러므로 감응은 이 노력이 관여하는 생명의 관심이 유기체의 내부에서 준비 중인 행위에 있다는 것을 알리는 데에서 본질을 드러낸다는 것을 알 수 있다. 말하자면 ‘지각은 나의 신체의 밖에 있고, 감각은 나의 신체 속에서 출현한다는 것’을 알리되, ‘신체의 내부’는 이미지들과 다른 본성을 지닌 운동들의 체계라는 것을 알리고 있는 것이다. 감응은 우선 지각의 과정에 개입된 나의 신체를 지시한다. 즉 고통이 느껴지는 바로 그곳에서 신체의 장소를 알리는 “연장적 규정들 *détermination extensive*”<sup>248)</sup>로 인해 나의 신체가 지각됨을 알리지만, 그것은 동시에 신체를 내부로부터 규정하는 것이기도 하다. 신체를 ‘외부’와 ‘내부’가 공유하는 서로의 한계선인 어떤 “표면”으로 만들며, 나의 신체가 “지각되면서도 동시에 감응되는 연장[*l'étendu*]의 유일한 부분”<sup>249)</sup>이라는 것을 알리는 것, 이것이 곧 감응인 것이다. 바로 이로 인해 나의 신체를 이미지들의 체계로부터 고립된 특권적 이미지가 된다. 그러므로 감응은 “외적 물체들의 이미지에 우리 신체의 내적인 것을 혼합한 것”<sup>250)</sup>, 흔히 말하듯, 연장적 물질들의 세계와 비연장적인 것[관

246) MM., p. 58.

247) MM., p. 55-58.

248) MM., p. 60-61.

249) MM., p. 58.

250) MM., p. 59.

념]이라고 말할 수 있는 것 사이에 놓일 수 있는,<sup>251)</sup> 혼동된 “일련의 매개적인 상태들une série d'états intermédiaires”<sup>252)</sup>을 지시한다. 즉 감응은 의식적 지각이 시간적 차이를 낳는 비결정성을 의미할 뿐만 아니라, 그 비결정성을 통해 신체의 내적인 운동들이 물질적 운동들과 뒤섞일수록, 신체의 내부에서 이어질 운동들이 어떤 생명적 연대의 전체가 향하는 질서를 드러낸다는 것을 알린다. 그것은 앞서 보았듯, 비록 무력한 노력일지라도 신호와 의미들의 연관을 통해 행위로 진행될 수 있는 하나의 방향을 가능하게 한다. 그러므로 감각의 본질은 연장과 비연장 또는 물질과 관념을 뒤섞는 과정이라는 데 있는 것이 아니다. 또 칸트에 게서 그러했듯, 내적 의식에서부터 시작되는 일방향 속에서, 감각을 내감 혹은 내재성으로, 지각을 외감 또는 외재성으로 보는 것과도 무관하다.<sup>253)</sup> 그것은 여전히 운동들의 체계 안에서, 생명체의 신체를 통해 준비될 운동이 물질적 운동의 체계와 본성상 구별되는 새로운 운동 또는 행위의 질서를 향한다는 것을 알리는 데에 그 본성이 있다.

바로 이런 까닭에, 감응은 “신체가 공간 속의 하나의 수학적 점이 아니라는 사실”을 알 수 있게 한다. 말하자면 감응은 ‘나의 신체’가 어떤 감각작용과 그것들이 준비하는 운동들 즉 ‘발생기의 행위들actions naissantes’을 통해 그때그때 “설정configuration”<sup>254)</sup>되는 이미지라는 것을 알려주는 데에서 기능한다. 신체는 언제나 지각에 감응이 뒤섞인 채로, 그러므로 잠재적 작용들을 복합적인 실제적 작용들로 변형할 수 있는 가변적인 물질적 토대로 경험되고 드러나는 것이다. 따라서 나의 신체는 감응을 통해 비로소 “감각-운동적 능력”으로 드러나고, “내부로부터 고유하게 만들어낼 수 있는 반응들”을 통해서 확장되고 변모되는 표면들, 즉 살아있는 물질로서 현행적 경험의 차원에 개방된다. 이것은 동시에 신체라는 표면은 지각을 통해 외부의 자극에 열려있으면서도, 그 반향으로서 내부에서 그에 대해 행위로서 이어질 운동들을 통해, 물질의 운동을 자신의 것으로 만들 수 있는 생명체의 자율의 지대들을 예고하는 것이기도 하다. 신체는 유기체들이 외

251) 베르그손에게서 행위의 지평과 관련되는 관념은 연장과 비연장을 구분하기 위한 것이 아니다. 베르그손의 관념은 ‘운동적 도식’을 그리는 것에 그 특징이 있다. 즉 베르그손에게 관념은 논리적으로 대상을 고정하는 것과 무관하다.

252) MM., p. 53.

253) A. Philonenko, 『같은 책』, p. 143.

254) MM., p. 13.

부의 운동들을 스스로 작동시키는 행위의 질서에 포섭할수록 확보되는 존재의 역량, 그러므로 필연적인 물질적 운동들의 체계에서, 의식적 지각의 필연성으로부터 도출되면서도 그 계기를 자신의 내적 운동이 실질적인 행위들로서 실현될수록 확보되는 유기체의 능력을 측정하게 하는 것이다.

“그럼에도 내가 의심할 수 없는 것이 있는데, 그것은, 내 신체의 내부에서, 외적 대상들의 작용에 대한 나의 신체의 반응을, 시동시키면서, 준비하도록 되어 있는 운동들이다. (...) 그것들[신체의 운동들] 매순간, 위치를 이동하는 나침반이 그러하듯이, 주변의 이미지들과 관련하여 나의 신체라는 어떤 결정된 이미지의 위치를 표시한다. 표상의 전체에서 그것들은 매우 보잘 것 없는 것이다. 그러나 그것들은 내가 나의 신체라고 부르는 이러한 표상의 부분에 있어서는 핵심적인 중요성을 갖는다. 왜냐하면 그것들은 매 순간 내 신체의 잠재적 행보들을 그려주기 때문이다.”<sup>255)</sup>

“다른 한편, 나는 내가 감응적이라고 부르는 감각들을 통해, 다른 이미지들처럼 단지 표면적인 막pellicule만을 인식하는 것이 아니라, 그 이미지의 내부 즉 그 속le dedans을 지각한다. 그러므로 이미지들의 전체 안에 어떤 혜택 받는favorisée 이미지[나의 신체]가 있다. 그것은 단지 그것의 표면surface에서가 아니라, 그것의 심층들profondeurs에서 지각되며, 행위의 근원이면서 동시에 감응의 자리이기도 하다. 왜냐하면 나는 바로 이 특별한 이미지를 나의 우주의 중심으로 받아들이고, 내 인격의 물리적 기초로서 받아들이기 때문이다.”<sup>256)</sup>

그런데 감응은 내 신체가 이미지들의 체계에서 유일하게 나 자신을 드러내는 지대임을 알려준다는 점에서, 따라서 나의 신체가 사라지면 감각 역시 사라질 것이라는 의미에서, 주관의 의미를 새롭게 규정하게 한다. 즉 여기서의 주관은 어떤 고정된 부동의 중심을 의미하는 주관이 아니다. 이 주관은 곧 신체의 지분을 의미하되, 비결정성의 중심에서 감각-운동 체계를 통해 이어질 운동들을 변화들로서 전환하는 한에서 현시되는 “어떤 능력”을 지시한다. 그러므로 신체는 결코 고정된 윤곽을 지닌 형체나 물질적 운동들과 거리가 멀다. 감응은 내부와 외부, 표면과 심층의 경계에서 ‘나’라고 지칭될 수 있을 고유한 행보들이 형성하는 변

---

255) MM., p. 18-19.

256) MM., p. 63.

경들로 인해, 신체라는 이미지가 역동적으로만 결정될 수 있음을 알려주기 때문이다. 그러므로 가령 시각과 청각, 촉각 등을 통해 다양하게 주어지는 지각들은 나의 신체의 불연속적인 욕구들로 인해, 그만큼의 ‘공백들’을 측정하는 ‘간격들’을 통해 서로 분리되어 있고, 이 간격을 메우기 위해 “감각 교육”이 필요하다고 생각한다면 아직도 베르그손의 감응의 의미를 제대로 파악하지 못한 것이다.<sup>257)</sup> 지금까지 보았듯, 감각-운동의 능력이 지각 자체가 살아있는 존재에게 유용한 한에서 이미지들이 선별되는 과정으로서, 나의 가능한 행위의 영역을 설정하는 한에서 발생하는 경험의 지대라 하더라도, 그것 자체가 이미지들의 세계를 벗어난다는 것을 의미하지 않는 한에서, 감응은 결코 행위를 위해 대상을 하나의 완성된 무엇으로 파악하는 것을 목적으로 하지 않는다. 즉 감응은 그 자체가 여전히 운동과 관련하는 한에서 나의 감각을 대상과 일대일 대응관계에 놓거나, 나의 운동에 대상의 운동을 반영하려는 노력을 필요로 하지 않는다. 감응은 오히려 감각-운동 능력으로서의 신체를 통해 여전히 감각이 운동을 생성하는 중이며, 궁극적으로 신체를 나의 인격이 실현될 수 있는 물리적 기초로 제공한다는 것에, 즉 매 순간 나의 심층의 운동들이 현실화하는 통로라는 것에 그 의의가 있다. 그렇게 해서 결국 내가 나의 행위의 근원이며, 본성상 다른 시간적 운동들을 통해, 스스로 부여하는 새로운 운동의 질서 속에서 ‘나’의 고유한 운동을 현시하는 역량으로 드러난다는 데에 그 존재의 의미가 있는 것이다.

그런데 감응은 ‘나’라는 행위의 주체가 신체라는 물질적 조건을 통해서만 드러나게 한다는 점에서 제한을 의미하기도 한다. 말하자면 생명적 존재의 자유의 지대 즉 행위의 지평은, 살아있는 물질이 물질의 운동을 시간을 버는 과정으로, 이를테면 반응으로 연장할 운동들의 자유로운 배치와 변경을 통해, 일종의 자율로서 새로운 인과를 형성하는 차원으로 바꾸는 한에서만 열린다. 행위의 ‘주체’가 되기 위해서는 나 역시 나의 ‘신체’를 통해서 생명적 운동으로 현시되고 경험되는 존재임을 알려야 하는 것이다. 말하자면 지각과 감응은 물질을 향한 생명적 활동의 개입이 자유로 현시되면서도, 자유를 의미하는 자신의 행위의 체계가 일

257) MM., p. 48-49 : 베르그손에 따르면, 교육은 이것과 다른 의미에서, 즉 완전한 하나의 대상을 파악도록 하기 위한 것이 아니라, 대상의 의미를 여전히 유동적인 것으로 남겨두면서 요구되는 표면적이고 사회적인 의미의 방향을 알게 한다는 점에서 요구된다. 이에 대해서는 F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, p. 66-71 참고.



종의 ‘필연성’의 특징을 지닐 것임을 예고한다.<sup>258)</sup> 즉 신체는 자유를 실현하는 통로이면서도, 실질적 운동들의 체계를 벗어날 수 없는 이미지인 한에서, 자유의 실현을 실질적인 현행성의 지평으로 제한한다. 이런 맥락에서 아직은 혼동된 경험으로서, 감응은 주변에서 중심으로, 또 중심에서 주변으로 이어지는 연결을 만들기 위한 역량으로서, 생명적 존재로서 지니는 주관성, 또는 종(種)적인 차원에서 나의 신체가 간직하는 생명적 주관성으로 이해되기도 한다.<sup>259)</sup> 그렇다면 생명적 주관성의 의미는 무엇을 지시할 수 있는 것인가? 이에 대한 대답은 베르그손이 질문하고 답하고자 하였듯, 결국 감응이 여는 감각-운동 도식이 여는 자유로운 행위의 논리가 발생시키는 새로운 체계를 이해는 것에 달려 있을 것이다.

## 2) 실천과 기억의 두 형태

이렇게 해서, 『시론』의 자유로운 행위 안에서 예고되었던 지속하는 존재와 힘들의 장(場)이라는 환경적 요인들과의 갈등, 즉 자아의 고유한 운동들이 심층과 표층사이를 오가며 표출할 수밖에 없었던 자유의 정도들은, 이제 『물질과 기억』에서의 ‘살아있는 신체le corps vivant’를 통해, 생명적 존재가 피할 수 없는 존재 방식이라는 새로운 관점을 통해 서술된다. 이제 감각-운동 능력으로서의 신체가 이어받게 될 표면은, 무엇보다도 물질적 운동들의 장(場) 한가운데에서, 자극들에 대해 반응하고 그에 대한 행위를 독자적인 방식으로 탄생시키는 한에만 경험 세계에 그 자신의 존재함을 현시하는, 살아있는 존재의 존재방식을 불러온다. 즉 『물질과 기억』에서의 존재자들은 신체로 인해 자신의 존재함을 위해 행위 하지 않을 수 없다. 그렇기 때문에, 정도 차이를 허용한다 하더라도, 자유는 신체를 통해 모두 행위로서 실현되는 지평에 놓인다. 필연적이라고 여겨지는 물질적 운동 방식에 따라 운동한다면, 존재자는 결코 그 자신을 자유로서 드러낼 수 없을 것이다. 그러므로 기억과 함께 등장하지 않을 수 없는 사실상의 의식적 지각은, 정신적 또는 의식적 존재자가 자신을 이루는 시간적 요소들을 통해, 형

258) 보름스는 이를 ‘준-필연성’으로 표현한다. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 123.

259) 황수영, 「베르그손 철학에서 의식의 주관성과 객관성」, 『철학』, 제105집, 한국철학회, 2010, p. 28.

성 중인 실재를 통해 자신의 역량을 현실화하는 경험 이외의 것이 아니다. 지속을 방해하던 요소들은 이제 현재라는 신체가 의미하는 물질적인 순간으로 표현되고, 지속하는 존재로서의 자유는 그러므로 이 현재의 요구를 따르는 한에서만 행위로서 실현 가능하고 현실화되는 측면에 놓인다.

이런 맥락에서, 베르그손이 “기억의 두 형태 les deux forms de la mémoire”로 제시하는 ‘신체를 통해 습관을 형성하는 기억’과 ‘결코 습관을 형성할 수 없는 기억’은 생명적 존재자의 서로 다른 두 존재 방식을 드러낸다는 점에서 강조될 필요가 있다. 그가 강조하듯, 두 기억이 정도상의 차이가 아니라 “심층적 차이” 또는 “본성상의 차이”<sup>260)</sup>를 현시하는 이유는, 두 기억의 활동이 곧 필연성과 자유라는 상반된 방향에서 진행되는 존재의 운동을 현시한다는 데 있다. 하나가 신체가 의미하는 행위에의 요구에 ‘필연적으로’ 응하는 한에서 개방되는 현재이자 행위의 지평을 의미한다면, 다른 하나는 이 현재의 요구에 맞게 자신의 시간적 요소들을 한정하면서도 그것들을 자신의 자유를 최대한 실현하고자 하는 방향에서 응축하는 존재의 ‘자유’의 방향을 실현한다. 즉 기억이라는 시간적 행위를 통해 시간적 요소들을 모으고 지속하려는 데에서 드러나는 ‘살아있는 물질’의 자유는, 한편에서는 이 현재라는 물질적 토대와 환경의 장(場)의 요구에 따라야 하고, 다른 한편에서는 이 현재를 통해 최대한의 자유를 실현할 수 있도록 최대한의 과거들과 시간적 요소들을 현재에 맞게 선택하고 응축해야 하는, 일종의 갈등 속에서 행위로 이어진다. 이런 맥락에서, 『물질과 기억』에서의 행위는 단번에 생명적 존재자를 필연성과 공존하는 자유로서의 “윤리적 실재”의 도덕적 지평에 놓는다.<sup>261)</sup> 여기서의 행위는 신체가 불러온 일종의 “실천적 제약”에 따라, 각각 다른 방향에서 진행될 수밖에 없는 존재 자신의 운동을 드러내는 것이기 때문이다.<sup>262)</sup> 즉 물질적 운동들의 우주에서 신체를 통해 개방되는 행위의 지평과 행위가 산출하는 현행적 실재는, 여기서의 생명이 생물학을 인간이나 존재를 이해하기 위한 틀로서 제시하기 위한 것이 아님을 알린다. 생명은 이후 “삶에의 주의”로 표현되는 행위의 규제적인 원리 즉 ‘따라야만 할’ 원리로서 단 한번 등장한다.<sup>263)</sup> 다시 말해 생명은 결국 기억 또는 ‘시간적 행위 l'act temporel’를 통한 생

260) MM., p. 85.

261) A. Philonenko, 『같은 책』, p. 231-243.

262) F. Worms, 『같은 책』, p. 159.

명적 존재자의 그 자신의 실현 속에서, 즉 지속을 통해 존재자가 실현하는 존재의 원리로서 사후적으로 지시되고 있는 것이다.<sup>264)</sup>

우선 이 새로운 관점 즉 ‘생명’이 살아있는 존재자들에게 존재론적 지평을 의미한다는 것을 이해하는 것이 중요하다. 반복하자면 『물질과 기억』에서의 살아있는 존재자는 생명 현상을 보여주기 위해 등장하지 않는다. 물질적 필연성의 실질적 운동들의 장(場) 한가운데서, 자유의 실현으로서 자신을 드러내기 위한 존재자로서, ‘생명’이 존재자 자신의 구체적인 시간적 존재 방식 속에서 실현되는 ‘실천의 원리’이자 ‘존재의 원리’라는 것을 드러내기 위해 등장한다. 이런 까닭에 베르그손은 『물질과 기억』에서 의식이나 생명을 미리 전제하고 그에 따라 지각을 설명하지 않는다. 물질적 운동들의 세계에서 출발하여, 신경계가 결코 표상을 만들어 내거나 준비하는 기관이 아님을 도출하고, 따라서 신경계의 진보 역시 공간과 더 많은 관계를 맺게 함으로써 행동의 비결정성의 몫을 증가시키는 데에 있음을 의미한다는 것으로부터, “살아있는 물질 la matière vivante로 표현되는 représentés 이 실질적인 행위의 중심들”에서 의식적 지각의 가능성과 필연성을 도출해내려고 한다.<sup>265)</sup> 다시 말해, 생명은 “유기적인 물체/신체 corps organisé”의 모든 능력이 집중되어 보이는 “행위/행동 action”에서 출발하는 한에서 등장한다.<sup>266)</sup> 그렇게 이미지를 모으고 이용하기 위해 형성되고 발달하는 유기체의 기관들을, 행위를 그 자신으로부터 퍼져 나오게 하기 위한 존재자의 운동으로 이해하고 “살아있는 물질의 진보 progrès”로 규정하는 한에서, 생명의 특징은 무엇보다도 ‘비결정성의 중심들’이라는 규정을 얻고, “살아있는 물체/신체 le corps vivant”가 현재로서 실현하는 존재의 지평으로 드러나는 것이다.<sup>267)</sup>

263) MM., p. 193.

264) 이 두 기억과 두 기억을 통일하는 지속으로서의 의식적 활동에 대해서는, 김재희, 「베르그손의 기억 개념과 시간의 역설에 대하여」(『철학연구』, 제63권, 2003)를 참고할 것. 생명을 전(全) 개체적 실재를 통일하는 내재적인 시간적 행위로 이해하는 관점에 대해서는 보름스(『같은 책』, p.142-143)를 참고할 것.

265) MM., p. 27-28.

266) MM., p. 65-66.

267) 이런 관점은 ‘생명 현상학’의 연구자인 바바라스에게도 등장한다. 그는, 하이데거가 『존재와 시간』에서 행한 베르그손의 생명이 의미하는 존재 양식에 대한 비판, 즉 “인간학이나 심리학을 일반 생물학 속에 끼워 넣는다고 해서, 애당초 없는 존재론적 기초가 보완되는 것은 아니다(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, p. 61. 소광희 옮김, 『존재와 시간』, 경문사, 1995, p.75)”에 대해, 베르그손이 언제나 개체적 존재자로 실현되는 생명에 대해서만 언급했을 뿐, ‘생명 그 자체’에 대해서는 묻지 않

그러므로 생명은 미리 행위를 낳게 하는 원리로도, “살아있는 존재(l'être vivant)”가 종속되어야 할 어떤 본성으로 등장하지도 않고, 단독적으로 정의되지도 않는다.<sup>268)</sup> 생명은 단지 신체라는 모든 존재자들이 겪을 수밖에 없는, 즉 ‘현재’가 상징하는 물질적 제한과 함께 등장하는 규제적인 원리로서, 오히려 “행위와 함께” 생명적 존재자가 존재자 자신의 운동을 물질의 필연적 결정을 벗어나는 비결정성의 방향에서 실현함에 따라, 다양한 자유의 정도들이 드러내는 존재의 지평으로 드러난다. 생명이 행위의 필연성 자체, 즉 살아가야할 필연성 자체이자, 존재자들이 자유로서 자신을 실현하기 위해 따라야할 규제적 원리가 되는 이유도 바로 여기에 있다. 즉 생명은 기억 또는 정신의 측면에서 자신의 존재함을 알리며 등장하는 존재자가 자신을 존재하게 하는 원리로서 받아들여야 하는 것이지만, 동시에 생명도 시간적 행위로서 자신을 실현하려는 각각의 존재자들의 운동을 통해서만 존재자의 가능성의 근거로서 현실화된다. 말하자면 생명은 물질적 운동과 정신적 운동 사이에 일종의 긴장을 형성하며, 존재자들이 얼마나 생명 자신을 원리로서 실현하는가에 따라 현실화되는 시간적 존재방식[지속들]의 차이를 통해 생명 자신을 개방하는 것이다. 얼마나 행위의 규제적 원리로서의 삶에

---

있다는 것, 즉 진정한 존재론적인 물음의 결여에 대한 지적으로 해석하며, 베르그손의 생명에 대한 존재론적 논의와 함의를 위해서는, 『창조적 진화』까지 포함하여 현상학적인 지평에서 논의할 필요가 있음을 언급한 바 있다(R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, J. Vrin, 2008, p. 47, 141-156). 그러나 필자가 보기에, 생명을 그 자체로 탐구하는 시도는 『창조적 진화』에서 진행되는 것이 맞지만, 존재자를 존재하게 하는 존재론적 차원에서, 존재자와의 차이로서 존재에 대한 물음을 가능하게 하는 것은 바로 『물질과 기억』에서 행위의 규제적 원리로서 등장하는 생명의 의미에 있다. 『창조적 진화』의 생명은 ‘분기’를 통해 더 이상 존재자와의 존재론적 차이 없이, 이미 생명 자신이 그 자신의 시간적 운동과 함께 다양하게 현실화되는 ‘도약’을 실행하고, 더 나아가 그 도약이 불러오는 우주적 생성까지 자신의 영역을 확대한다. 한편 『물질과 기억』에서 물질적 토대인 신체를 통해 개방되는 현재와 존재자를 ‘시간’으로서 살아가게 하는 존재방식은, 하이데거가 이해하듯 그냥 ‘살아간다는 것’에서부터 저절로 따라 나오는 존재양식이 아니다. 이 존재방식은 오히려 ‘산다는 것 자체’가, 현재라는 제한에 따라 결코 단번에 완성되지 않는다는 것, 그러므로 존재자가 그 자신을 살아있는 존재로 여전히 실현하려고 하는 한에서만, 즉 언제나 그 자신을 실현할 무언가로 남겨두는 한에서, ‘존재’ 즉 생명과 관계하고 있음으로 따라 나온다는 것을 의미한다. 그러므로 생명 즉 존재의 의미는 언제나 ‘산다는 것 자체’가 현시할 시간적 방식을 통해, 그 시간적 행위와 함께 존재방식을 규정하는 것으로서 사후적으로 드러나지, 결코 미리 전제되어 있는 사태가 아니다.

268) 반면, 『창조적 진화』에서는 생명의 운동에 대해 가령, “해체되는 운동을 가로질러 생성되는 실재” 등으로 분명히 규정한다(EC., p.248). 보름스 역시 이런 맥락에서 신체는 (생명의 원리가 아닌) 오직 “유용성”의 원리에 따른다고 설명하기도 한다. F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, p. 107.

집중하느냐에 따라 존재자들의 지속의 수준들은 달라지며, 그 수준들은 결국 “생명의 강도 또는 정도”들로서 생명을 현실화한다.<sup>269)</sup> 이 지속의 정도들의 가장 낮은 단계는 물질의 시간적 존재 방식 즉 물질적 시간의 존재방식에 해당될 것이고, 가장 높은 단계는 지적이라고 할 수 있는 반성적 정신이 될 것이다.

“물질에 대한 생명체의 더욱 커다란 독립성을 보장하는 것으로 보이는 신경계의 더욱 복잡한 조직은 이 독립성 자체를 단지 물질적으로 상징하는 데 지나지 않는다. 이 독립성이란 존재로 하여금 사물들의 흐름의 리듬으로부터 벗어나게 해 주고, 미래에 점점 더 더 깊이 영향을 행사하기 위해 과거를 더욱더 잘 보존하게retenir 해주는 내적인 힘la force intérieure, 즉 결국 우리가 이 말에 부여하는 특수한 의미에서, 그것의 기억을 말한다. 이처럼 무기물질과 반성의 단계에 가장 높이 도달한 정신 사이에는 기억의 모든 가능한 강도들, 또는 같은 말이 되겠지만, 자유의 모든 단계들이 있다.”<sup>270)</sup>

『물질과 기억』의 지각은 이렇게 『시론』에서의 자유의 논의를 보다 정교화한다. 지속의 순간들이 행위로서 현실화되는 순간은, 이제 현재의 물질적 진동들이 어떻게 기억을 통한 “응축contraction”으로 뒤덮이는가에 따라, 또는 현재의 요구에 맞추어 과거의 순간들을 얼마나 응축하느냐에 따라 정도들을 갖는 시간적 존재의 자유, 또는 자유로운 힘으로 표현된다.<sup>271)</sup> 즉 『물질과 기억』에서의 생명은 식물과 동물, 갑각류와 포유류 등의 종적인 특성을 낳는 원리로서 존재자와 관계하기 위한 생명이 아니다. 여기서의 생명은 모든 살아있는 존재자가 각각 개체적으로 관계하는 존재의 지평이며, 존재자의 시간적 행위가 실현하는 자유의 방향이 생명적 존재의 운동의 방향과 동일하다는 것만을 현시하면서, 결국 모든 시간적 존재자들을 살아있게 하는 존재의 지평으로서만 작동하고 있다. 그럼에도 이 방향은 곧 살아있는 존재가 그 자신을 주체로서 드러내는 운동 자체라는 점에서 실천 철학에서는 매우 중요한 지대를 드러낸다. 베르그손의 철학에서 자주 등장하지 않는 ‘주체sujet’ 또는 ‘주관성subjectivité’이라는 용어는, 『물질과 기

269) 앞서 인용한 중요한 구절을 다시 상기하자. “이 존재들의 지속의 긴장의 높거나 낮음은, 근본적으로, 그것들의 살아있음의 크거나 작은 강도intensité de vie를 표현하며, 그렇게 그것들의 지각의 농축된 힘force de concentration과 자유의 정도를 결정한다.” MM., p. 236.

270) MM., p. 249-250.

271) MM., p. 74, 188.

억』에서는, 물질적 진동들과 이에 대한 내적인 분할의 공존을 의미하는 ‘감응’을 통해 존재자가 자신을 드러내는 장면에서 처음 등장하고, 이후 이 지각의 주관적인 측면으로, 환언하자면 지각을 존재자의 자유로운 시간적 관계로 뒤덮는 능력으로서 빈번히 등장한다. 즉 시간적 역량의 가능성이 존재의 힘과 능력을 의미하는 한에서, 베르그손의 철학에서 “주체와 대상, 그리고 그것들의 구분과 결합에 관련된 물음들은 공간보다는 시간의 함수로 제기되어야 하는” 관계임을 분명히 하는 것이다.<sup>272)</sup>

이런 까닭에, 의식 역시 지각이 움직이는 하나의 연속성의 우주 안에 도입한 “순간적인 절단une coupe instantanée”, 즉 “최초의 불연속성”을 도입하는 한에서 따라 나온다.<sup>273)</sup> 의식은 지각이 절단해내는 “끊임없는 일련의 순간적인 영상들을 기억의 연속된 실에 의해 다시 연결”하는 데 있다.<sup>274)</sup> 다시 말해 의식은 행위로부터 따라 나온다. 완수되어야 할 행위가 필연적인 방식으로 결정되지 않는다는 것이 변덕적임을 의미해서는 안 될 것이므로, 지각된 이미지들은 ‘유용성’을 위해, 보존을 요구하고, 또 현재의 경험을 점점 더 기억을 통해 획득된 경험으로 풍부하게 하고 보충해야 한다. 다시 말해 ‘지각된 대상과 지각의 일치’를 의미했던 순수지각의 순간은 단지 권리적으로만 존재한다. 그리고 “실천적으로 실재성의 정도는 유용성의 정도로 측정”한다.<sup>275)</sup> 사실상의 지각의 관심은 실질적인 것을 단순한 “기호들signes”로 설립하는 것에 있는 것이다. 그러므로 베르그손에게서 지각의 의의는 더 이상, 대상에 대한 객관적 인식의 보장이라고 여겨져 왔던, 지각된 대상과 지각하는 주관 사이의 일치에 있지 않다. 지각은 순수하게 사변적인 활동이 아니다. 행위를 위한 인식이자 살아있는 존재의 활동성이고, 실용적 관점에서 기호들을 붙잡고 의미들을 형성해 나간다. 이 지각을 통한 실재의 형성 또는 창조를 베르그손은 ‘지적인 과정’을 의미하는 “역동적 진보le progrès dynamique” 또는 “진보들des progrès”<sup>276)</sup>로 설명한다. 즉 이 과정은 기억의 연속된 작업을 거칠수록 지각하는 주체와 대상 사이에 진행되는 관계가 서로의 운동을 제한하면서도 서로의 운동을 통해 실현된다는 의미를 떠안는다. 그리고 ‘지

272) MM., p. 74.

273) MM., p. 154, 222.

274) MM., p. 67.

275) MM., p. 68.

276) MM., p. 142, 180.

각의 장'이 살아있는 존재자의 활동과 그 존재자가 살아가는 환경의 동시적인 수립이자, 주관과 대상의 관계가 이미 윤리적이면서도 실천적인 지평을 동시에 지시할 수 있는 근거는, 바로 이 지적인 과정이 함축하는 진보를 이해하는 것에 있다.

그렇다면 지각과 기억은 왜 진보를 이루는가? 기억은 '재인reconnaissance'을 설명하기 위해 등장한다. 그런데 모든 지각은 개체적 주관을 의미하는 '기억들 souvenirs'로 배어있기 때문에, 재인은 결국 사실상의 지각을 의미한다. 기억의 두 형태는 말하자면 가정상 지나간 것인 '과거le passé'가 현재화되면서 동시에 존속하는 두 방식인 것이다. 하나는 신체의 '운동 기제들mécanismes moteurs' 안에서 반복répéter되는 방식이고, 다른 하나는 '독립적인 기억들souvenirs indépendants'로서 이미지화하는imaginer 방식이다.<sup>277)</sup>

주지하듯이 전자는 '시'를 암기하거나 어떤 것을 습관으로 들이기 위해 여러 번 반복할 경우에 해당한다. 나는 먼저 시의 각 구절을 토박토박 읽고, 그 다음 여러 번 반복한다. 그런데 이 때번의 반복은 동일한 것의 반복이 아니다. 매번 '어떤 진보'를 가져온다. 읽을 때마다 단어들은 점점 더 잘 연결되고, 마침내 전체로 조직화되어 암기된다. 왜 그러한가? 우선 매번 시가 점점 더 잘 암기되는 것은, 시의 이미지들이 매번 동일한 표상 속에서 완벽하게 보존되었기 때문이 아니다. 의지적 반복은 오히려 기억들이 우리의 의지와는 무관하게 나타났다가 사라지고, 행위에 집중하는 현재가 잡으려는 매순간 미끄러지며 달아나는 어떤 것이라는 것을 반증한다. 게다가 매순간을 고유한 낱짜와 내용으로 기록하고 그 세부까지 완전하게 보존하는 '이미지-기억'<sup>278)</sup>들의 형태는 본성상 반복될 수도 없다. 그러므로 여기서 시의 암기는 모든 습관들처럼 '어떤 동일한 노력의 반복'이 도달한 것이다. 이 노력은 먼저 전체 행위를 '분해'한 다음 '재구성'하여, 결국 신체로 하여금 최초의 충동에도 전체가 진동하는 하나의 운동 기제, 이를테면 자동적 운동들이 이루는 닫힌 체계를 수립하도록 한다. 최초의 지각이 야기했던 발생기의 운동들이, 반복을 통해 '동일한 질서'에 따라 이어지고, '동일한 시간'을 점하며 진행되는 자동적 체계로 완성된 것이다. 따라서 이 기억은 내가 마음대로

277) MM., p. 82.

278) '이미지 기억image-souvenir'은 본성상 현재와 구분되어야 하는 과거가 기억 작용을 통해 현실화되거나 표상 되는 경우를 지칭하기 위한 베르그손의 전문 용어이다.

임의적인 지속을 할당할 수 있는 어떤 표상이 아니라, 행위이고, 나의 현재로서 체험되고 작동된다. 즉 그 현재 속에 모아진 과거의 노력들 전체에 대한 의식이라는 점에서는 기억이지만, 이 의식은 행위를 향해 당겨져 있고 *tendue*, 노력들 전체가 재현해주는 “지적으로 *intelligemment*” 조정된 운동들만을 붙잡는다 *reten u.*<sup>279)</sup> 즉 이 반복은 지나간 노력들을 상기하는 ‘이미지-기억’도, 애초에 반복될 수 없는 최초의 ‘이미지-기억’을 습관적 이미지로 바꾸는 것도 아니다. 이 반복은 오직 “현실적 운동들 *les mouvements actuels*”을 완성시키는 “엄밀한 질서와 체계적인 특징” 안에서, 지나간 노력 *les efforts passés*들 전체가 발견되게 하는 것이다. 말하자면 나의 신체로 행해지는 물질이자 작동되는 기억이다.

이 행위로 바로 이어지는 기억, 즉 신체에 의한 식별은 “신체의 지성 *l'intelligence du corps*”<sup>280)</sup>이 현재를 재구성한다는 것이다. 가령, 낮은 도시의 거리를 처음으로 지날 때, 어디로 갈지 몰라 주저한다면, 그것은 아직 불확실성에 있다는 것, 내 신체가 택할 수 있는 선택지들이 많고, 나의 운동들이 아직 그 전체를 형성하지 못하여, 그것들 중 어떤 것도 다가올 것을 예고하거나 준비하게 하지 못한다는 것을 의미한다. 즉 나의 현재가 기억을 통해 완전하게 재구성되지 않을 때, 나의 행위는 이루어지지 않는다. 그러나 그 거리를 반복해서 지나면, 나중에는 거기에 동반되는 안정된 운동들이 조직화되어, 지각은 기계적으로 이루어지거나, 자동 현상이외에는 의식되지 않을 정도로 무용해진다. 나의 신체가 그 대상에 적합한 운동들을 그럴 줄 알고 그 대상을 식별하기 때문이다. 그러므로 여기서 지각되었다는 것은 대상과 그것들 사이에서의 운동들이 서로 연결되고, 연속되어, 그것들이 서로 통제되게 한다는 것을 의미한다. 따라서 이전의 이미지들 중에서 현재의 지각과 유사한 형식을 지니는 것들만 대상의 지각을 이루고 운동으로 이어지게 된다.

279) MM., p. 86-87.

280) MM., p. 122. 여기서의 지성은, 흔히 오해되듯, 베르그손이 ‘순수 지성주의’라고 비판할 때의 지성이 아니다. 이 점을 분명히 이해할 필요가 있다. 논의를 통해서도 알 수 있듯, 여기서의 지적인 노력은 생명의 원리에 주의하는 정신이 행위를 정확히 작동시키기 위해 대상이 되는 운동의 내적 리듬을 자신의 시간적 운동을 통해서 간파하려는 활동을 의미한다. 즉 운동을 추상화하고 공간화하기 위한 ‘순수 지성’의 작업과 전적으로 구분된다. 이 지적 노력은 앞서 언급되었던 긍정적인 의미에서의 ‘역동적 진보’를 가능하게 하는 것이기도 하다. 베르그손의 ‘참된 실천 지성’을 주제로 하는 본 글의 핵심적 주장이 되는 이 지적 노력에 함축된 지성의 의미는 이후의 논의를 통해 더 분명해질 것이다.



그런데 ‘주의적 attentive 식별’의 경우는 이와 달리 이미지화하는 기억에 의존한다. 이 경우 외적 지각이 우리에게 핵심적 윤곽을 그리는 운동들을 불러일으킨다면, 기억은 그것을 닮은 이전의 이미지들이 받은 지각을 향하도록 한다. 즉 현재의 지각에 고유한 이미지를 보내거나, 그것과 동일한 종류의 이미지-기억을 보냄으로써 지각을 이중화하는 것이다. 만일, 상기된 이미지가 지각된 이미지의 모든 세부사항을 덮는데 도달하지 못하면, 다른 기지(既知)의 세부사항이 모르는 세부사항들에 투사될 때까지, 기억의 가장 심층적이고 멀리 떨어진 지역들에까지 호출이 던져진다. 이 과정의 연속으로 기억은 지각을 강화하고 풍부하게 하고, 지각 역시 전개되면서 점점 증가하는 보충적인 부분기억들을 자신 쪽으로 끌어당긴다. 즉 그 지각이 판명한 지각이 될 때까지 기억은 그 지각을 끊임없이 재구성한다. 중요한 것은 이 식별의 과정이 대상→감각→관념'idée'으로 이어지는 선형적인 과정이어서는 안 된다는 것이다. 주의적 지각이 점점 더 많은 세부들을 동반하면서, 대상뿐만 아니라, 그 대상과 연결될 수 있을 세부들으로써 체계들을 점점 더 확장하고 지각을 끊임없이 재구성하기 위해서는, 동시에 매번 이전에 지각된 대상으로 되돌아가야 한다. 따라서 이 작업은 현재적이고 물질적인 이미지들의 관계에 종속되지 않고, 그 현재를 떠날 수 있되 되돌아 올 수 있는 “기억의 행위 l'action de la mémoire”<sup>281)</sup>, 또는 그런 한에서 비연장적이고 모든 이미지들로부터 자유로운 ‘정신 l'esprit의 출현’을 요구한다. 단선적 진행이라면, 주의적 식별은 진행될수록 정신이 대상과 점점 멀어지고 결코 정신이 대상으로 회귀할 수 없다. 그렇기 때문에 이미지 지각에서 발견할 수 없었던 요소를 정신의 작업 속에서 발견한다 하여도 단지 이전의 요소에 더해지거나 결합되는 것을 의미할 뿐이지, 새로운 요소를 통한 변형이나 수정은 불가능하다. 다시 말해 지각의 단선적 진행에서는 기계적인 진행만을 발견할 뿐, 그 지각의 계열이 왜 그렇게 형성되는지에 대한 근거나 이유를 찾을 수 없고, 지각은 우연적인 연속된 첨가에 의해 진행되는 것이 되고 만다. 즉 이 주의적 식별이 왜 지적인 과정인지에 대해 이해할 수 없게 된다.

따라서 주의적 지각은 대상 즉 이미지 지각과 그 지각을 보충하기 위한 이미지-기억이 서로를 뒤따를 수 있는 어떤 원환적인 과정을 통해서만 설명가능하

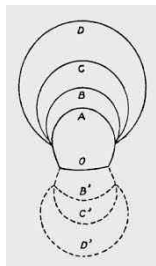
---

281) MM., p. 67.

다.<sup>282)</sup> 여기서 기억과 정신은 지각된 대상의 저편에서, 이미지화imager 또는 자신을 물질화se materialiser함으로써 현재의 지각에 개입하고, 그렇게 지각을 이중화하는 한에서만 자신을 드러내고 현실화할 수 있다는 점에서, 비연장적 역량을 의미한다. 이렇게 정신으로 향해진 이미지-지각과, 공간으로 던져진 이미지-기억이 서로를 뒤따르며 형성하는 원환, 즉 대상으로 출발한 어떤 진동도 정신의 심층에서 멈추지 않고 다시 대상 자체로 회귀하게 함으로써 형성되는 이 원환은, 대상과 정신 사이의 연대성을 내포하며, 하나의 잘 닫힌 원환을 이룬다. 그렇기 때문에 그 다음에 형성될 원환으로 넘어감은 최초의 원을 통해 지각된 대상을 하나의 독립적인 전체로 재구성한 후에, 이 대상 이외에는 공통점을 갖지 않는 전혀 새로운 회로를 형성한다는 것을 의미한다. 점점 더 멀리서 호출되는 기억이 개입한다는 것은 점점 더 많은 대상 자체의 세부들 또는 대상을 조명할 수 있을 동반적인 세부들이 대상 위로 반사된다는 것이다. 따라서 점점 더 커지는 원환은 그 만큼 현재 안으로 더 많은 이미지-기억들이 가져온다는 의미에서 정신의 집중도의 증가를 의미하고, 그 대상과 더불어 대상이 체계를 형성할 조건들을 점점 더 멀리까지 재구성한다는 점에서 “지적인 노력의 팽창”에 상응한다.<sup>283)</sup> 반면 기억은 정신이 집중도에 따라 정한 높이의 수준, 즉 긴장의 정도에 따라 상이한 이미지-기억들이 그 자신으로부터 독립되어 우리 안에서 전개되게 하는 것이다. 이것이 곧 ‘기억의 시간적 작업’이 의미하는 ‘주의의 진보’ 과정이며, 기억을 전제하지 않고는 펼쳐질 수 없는 진정한 반성적 지각 또는 지적 작업의 지평을 의미한다.

이 이미지화하는 기억 또는 표상화된 기억은 자신을 이미지화할 능력으로서의 정신을 지시하면서, 동시에 그 작업이 늘 현재의 지각을 재구성하려고 하는 데

282) MM., p.115. 그림 1 참조.



283) MM., p. 114.

있으므로, 늘 현재하고, 매번의 현재 속에서 무한히 반복될 수밖에 없지만, 바로 그런 이유에서 결코 동일한 것의 보존으로서는 이해될 수 없을 무한한 잠재성으로서의 “순수 기억le souvenir pur” 또는 “과거 일반”을 전제하게 한다.<sup>284)</sup> 그러므로 기억은 본성상 나의 현실적 삶의 매순간을 고유하게 보존하는 것이어야 하지만, 결코 과거의 동일한 보존으로서는 경험되지 않는다. 과거는 언제나 그것이 현재적 대상을 변형하고 재구성하는 한에서만 과거로서 경험되며, 매번 다르게 호출되는 이미지-기억으로서만 현실화된다. 즉 이 기억이 지각의 순간을 자신의 운동을 실현할 현재로 재구성할 때, 우리는 자연적 지각에서 기억에 따라 새롭게 변형된 지각으로 이동한다. 이것이 바로 존재가 지닌 내적인 힘으로서의 시간적 역량, 자신이 실어 나르는 이미지-기억들을 통해 매 현재를 분해하고 재구성하는 만큼, 자신의 과거를 현재 안에서 무한히 새롭게 반복할 수 있는 시간적 존재로서의 주체를 지시한다. 요컨대 나의 현재로 지각을 재구성할 때, 나는 진정한 주체로서 힘을 발휘하는 것이며, 행위의 지평을 실천의 지평으로 변형한다.

이처럼 지각이 대상을 보존하려는 것이 아니듯, 과거 역시 기억을 보관하려는 것이 아니며, 지각은 그것이 재현하거나 모방해야 할 무엇을 뒤에 감추지 않고, 기억 역시 되돌아가야 할 원본을 지니는 것으로서 경험되지 않는다. 지각은 바로 그것이 만들어지는 곳에서, 대상과 나의 과거가 동시에 현실화되는 것으로서, 그야말로 물질과 정신의 교차와 그 교차가 그리는 운동들로 경험된다. 이처럼 대상과 그에 대한 정신으로서의 기억 혹은 관념이, 서로의 안에 보존하는 것도 없이, 서로 일대일 대응을 이루지도 않으면서도, 그 대상의 구체적 지각 안에서 지적으로 결합하는 과정이 곧 ‘역동적인 진보’인 것이다. 사실 지각을 이루는 요소들 즉 대상과 주체, 감각과 관념 등의 구분은 우리의 경험이 정적인 사태일 때, 즉 모든 요소들이 고정되고 완결될 때에만 가능할 것이다. 그러나 지각은 그 전체가 매번의 이미지-기억과 대상과의 상호 조정을 통해서, 즉 점점 더 많은 과거가 개입될수록 더 명확해지는 과정을 의미하며, 한 대상의 감각적 이미지는 결코 결정적으로 정해진 윤곽을 지니지도 않는다. 가령, 내가 어떤 두 사람이 내가 모르는 언어로 대화하는 것을 듣는 경우, 나에게 도달한 청각적 파동들과 그들의 귀에 울린 파동들은 동일하지만, 나는 그들의 발화 소리들을 구별하지 못한 채 소

---

284) MM., p. 142, 148.

리 텅어리나 소음으로만 지각하고, 다른 두 사람은 자음들과 모음들, 음절들로, 단어를 분간하며 대화를 나눈다. 이 차이는 어디서 발생하는가? 소리의 인상이 기억에 축적되어 있던 말의 청각적 기억을 불러, 그 말이 더 잘 들리도록 강화하는 것일까? 그러나 소음은 아무리 강화되어도 더 명료해지지 않는다. 그러므로 말의 기억이 들은 말에 의해 환기되기 위해서라도, 적어도 그 말을 들을 때, 이미 소리들이, 음절들, 단어들로 분리되고 구별되어 지각되어야만 한다.

“[그런데] 만일 청각적 인상들이 청취된 구절을 또박또박 읽고 그것의 주요한 분절들을 표시할 수 있는 탄생하는 운동들을 조직화한다면 사정은 달라질 것이다. 내적으로 수반된 이 자동적 운동들은 처음엔 혼란되고 잘 정돈되지 않지만, 반복되면서 점점 더 그 상황을 벗어나게 될 것이고, 마침내 하나의 단순화된 형태를 그리며 끝나게 될 것이다. 그 형태가 듣는 사람이 말하는 사람의 운동들 자체를 그것들의 개요와 주요한 방향들 안에서 재발견하게 해줄 것이다. 이렇게 해서 우리의 의식 속에는, 탄생하는 근육 감각들의 형태로, 청취된 말의 운동적 도식schème moteur이라고 부를 수 있는 것이 전개될지 모른다. 따라서 새로운 언어 요소들에 맞는 청각을 형성한다는 것은 소음을 변형하는 것도 아니고, 그것에 하나의 기억을 결부시키는 것도 아니다. 그것은 청각의 인상에 맞추어 성대 근육의 운동적 경향들을 조정하는 것이고, 운동적 수반을 완벽하게 하는 일이 될 것이다.”<sup>285)</sup>

즉 이 진보의 과정은 “운동적 도식”에 있다. 대상들 각각을 지각하는 순간, 지각은 우리 안에서 이미지들의 운동을 재구성하고자 하는 무수한 근육적인 수축과 긴장들을 형성하고, 의식은 바로 이런 근육들과 관절의 변화된 작용들을 감각한다. 그런데 이 재구성은 단지 내적인 재생산도, 단순한 모방도 아니다. 매번의 반복은 대상들의 운동들과 그것들의 요소들을 “분해하고 재구성하되”, 감추어졌던 운동들을 재발견하고, 새로이 조직하여, 신체가 그 운동의 본질적인 것, 즉 그 운동 전체의 “내적인 구조la structure intérieure”<sup>286)</sup>를 표시하는 것들을 하나 하나 재발견하게 하기 때문이다. 즉 감각적 인상들이 주어질 때, 우리는 수동적으로 그것들이 자신의 기억들을 찾고 종합되어 명료해질 때까지 기다리지 않는다. 타인의 말을 들을 때, 막연하게 청취를 시작하는 것이 아니라, 지적 작업이

---

285) MM., p. 121.

286) MM., p. 122.

어떤 수준과 높이를 정하듯 이미 타인의 말에 상응하는 기조ton를 정하고, 관념은 단번에, 기조를 정할 때 즉 주어진 청각의 감각적 덩어리들을 운동적 도식에 삽입될 수 있을 청각적 이미지-기억들로 발전시킬 때 작동한다. 즉 운동적 도식은 자신에게 던져지는 “유동적 덩어리la masse fluide가 취할tendre 형태forme를 자신의 형태에 의해 결정하는”<sup>287)</sup> 틀과 같다. 이 도식으로 인해, 기억의 연속적인 과정은 주어지는 대상들이 지나는 고유한 물질성을, 그만큼의 상호 내적인 운동들의 현실화과정으로서 드러낼 수 있다. 결국 이 과정은 잠재적이고 무력했던 순수 기억이 자신을 ‘끌어당기는attirer’ 지각에 의해서만, 즉 현재 속에서 구체화되고 물질화되는 감각을 통해서만 힘을 얻고 현실화되는 과정이기도 하다. 즉 순수 기억은 현실화됨에 따라 신체 속에 상응하는 모든 감각들을 야기하는 경향을 드러내며, 잠재적이었던 감각들 자체는 실제적이기 위해 신체로 하여금 행동하게 하는 경향을 지닌다. 잠재적이었던 이미지가 잠재적 감각으로 발전하고, 잠재적 감각이 실제적 운동이 되면서, 운동적 반응 즉 공간 속에서의 한 행위가 시작될 수 있는 것이다. 결국 이 ‘심리적이면서도 물리적인 내적인 작동방식’이 운동을 현실화하면서, 동시에 운동이 연장하는 감각과, 감각과 한 몸이 되려고 했던 이미지를 실현한다. 요컨대 이 진보는 “과거가 현실화되면서 그것의 잃었던 영향력을 되찾게 되는” 연속된 과정이고, “지각 속에서 이미 기억으로 있는 정신은, 점점 더 과거의 현재로의 연장으로서, 하나의 진보, 진정한 진화évolution véritable로서 자신의 존재를 뚜렷이 한다.”<sup>288)</sup>

그러므로 이 진보는, 그것이 진행될수록 절대적으로 새로운 무언가를 조직하고 덧붙인다 하더라도, 이 자유로운 행보가 그리는 경험과 실재가 단지 임의적인 결단이나, 결코 “무(無)에서의 창조création ex nihilo”가 아님을 알려준다는 점에서 매우 중요하다.<sup>289)</sup> 이 진보가 현시하는 자유는, 지각가능성으로서의 현상들 자체가 이미 물질과 정신의 통일에 의해 가능해진 경험의 인과적 연결임을 보여주면서, 동시에, 그 통일의 이유가 오직 행위들에 있음을 보여준다.<sup>290)</sup> 즉 “사실상 지각과 기억이 향하고 있는 것은 바로 행위이고, 신체가 준비하는 것도 바로

287) MM., p. 135.

288) MM., p. 146, 248-249. 강조는 베르그손이 한 것이다.

289) MM., p. 207.

290) F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, p. 152, MM., p. 248.

행위이다.”<sup>291)</sup> 다시 말해, 촉각과 시각 사이에, 또는 지각을 이루는 무수한 감각적 요소들과 기억 사이에서, 그것들의 공존의 가능성뿐만 아니라 공통의 질서 역시 가능하게 하는 것이 바로 “행위”인 것이다. 행위라는 살아있는 존재자의 현실화의 원리가 “삶에의 주의”, 즉 물질적 운동들과 정신적 운동들 사이에서의 “지적인 균형'équilibre intellectuel” 또는 “정신적 균형”을 실현하게 한다.<sup>292)</sup> 요구되는 행위와 그 행위의 논리는 물질과 정신 또는 신체와 정신 사이에 빈틈을 허용하지 않는다. 그리고 이로 인해 적어도 인간의 자유로운 행위는, 단지 감성적 자발성spontanéité sensible이나 감응에 머무는 동물적 삶으로 환원되지 않는다. 지각은 심리적 삶 속에서의 느낌들이나 관념들의 종합을 통해, 주체가 행하는 “합리적인 진화une évolution raisonnable”의 과정이다.<sup>293)</sup> 이런 한에서 이제 진정으로 지각이 새로운 창조를 실현한다 하더라도, 이 주체의 시간적 행위가 증명하는 지속의 자유와 현상적 ‘실재’는 결코 비도덕적인 자유로 진행하지 않는다. 생명적 존재자는 언제나 이미 “실천의 지평”을 형성하고 그 안에 있다. 이런 까닭에, 필로넨코는 『물질과 기억』이 ‘자유’와 ‘윤리'l'éthique’라는 근본적인 물음과 ‘당위’라는 물음에 맞서, 물질적 조건을 지니는 까닭에, 정신적이면서도 동시에 물질적인 삶의 조건에 따를 수밖에 없는 인간에 대한 ‘존재의 이론’을 완성함으로써 답했다고 이해한다.<sup>294)</sup> 즉 베르그손에게 도덕적 자유의 문제는 존재의 문제를 품고 있으며, 이것이 칸트가 결코 생각하지 못했던 도덕 법칙, 즉 존재로서 존재해야 하는 도덕이라는 것이다. 이런 맥락에서 보름스 역시 신체를 통해 베르그손이 던지는 문제는 현상학적이면서도 실존철학적인 관점에서, ‘주체’를 해결하기 위한 베르그손의 고유한 철학적 방식으로 이해한다.<sup>295)</sup> 필자의 주장 역시 이와 같은 맥락에 있다.

## 제 2 절. 행위로서 존재하기

---

291) MM., p. 256.

292) MM., p. 94, 193-197.

293) MM., p. 207.

294) A. Philonenko, 같은 곳.

295) F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 148-154.

지금까지 살펴보았듯, 신체가 자유로운 행위를 논하기 위해 등장한다는 것은 베르그손의 실천 철학을 기존까지의 실천 철학이나 도덕철학과 구별되는 다른 지대에 놓이게 한다는 점에서 매우 중요하다. 이제 베르그손의 철학에서 자유는, 생명이라는 규제적 원리에 따라야 하는 신체로 인해, 더 이상 심리적인 또는 정신적인 차원들이 본질적으로 자유롭다는 것에 근거해서 진행되지 않기 때문이다. 리끼에도 지적한 바 있듯<sup>296)</sup>, 이 신체는 더 이상 도덕이나 자유가 관여해야 하는 정신이나 영혼이, 고대 철학자들의 생각처럼, 개별적인 영혼들이 참여하는 보편적이고 비개인적인 영혼과 동일한 정신이나, 개별적인 영혼들에 대해 우월한 형상의 역할을 하는 영혼이 아니라는 것을 의미한다. 즉 도덕과 자유는 이제 오직 나의 신체와 관련된, 그것도 나의 인격이라고 부를 수 있는 정신에 한정된다. 또 이 신체는, 고대 철학들에서는 문제시되지 않았고, 또는 근대의 데카르트가 ‘나와 나의 신체가 밀접하게 연관되어있다고 할지라도, 정신과 신체 사이의 근본적의 차이들로 인해, 정신과 신체의 합성체인 인간은 종종 오류를 범할 수밖에 없음에도, 선한 신(神)이 왜 이 자연적인 오류들을 방치하는가’라고 물음을 던졌던, 신체와 정신의 통일에 대해,<sup>297)</sup> 오직 행위를 통한 경험의 지평에서, 더 구체적으로는 심리[학]적-물리[학]적인 작동 방식을 통해 베르그손이 답하는 것이기도 하다. 실제로 베르그손은 『물질과 기억』 이후, 아직 『창조적 진화』를 출간하기 전인, 1901년 5월 2일 프랑스 철학회에서 열렸던 “정신-물리학의 평행론과 실증 형이상학”이라는 제목의 중요한 토론 강연에서, 데카르트까지 거슬러 올라가는 프랑스의 “정신주의(l'ancien spiritualisme)” 전통의 철학이 왜 이 정신과 물질의 결합이나 관계의 문제를 제대로 설명해내지 못하는 한계를 지녔는가를 지적한다.<sup>298)</sup> 그리고 정신과 물질이 진정으로 구별되어야 하고 또 결합해야 하는 근거가 바로 생명의 활동성에 있으며, 이로부터 “생명의 의미 la signification

296) C. Riquier, *Archéologie de Bergson : Temps et métaphysique*, PUF., 2009, p. 311-315.

297) R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Michelle et Jean-Maric Beyssade, GF Flammarion, 1992, p. 170-211. 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 2016, p. 109-122(제6성찰).

298) EP., p. 231-272. 이 토론 강연은 베르그손이 스스로 자신의 철학이 ‘새로운 정신주의(le spiritualisme nouveau)’의 방향에 있음을 알리면서, 그 새로운 철학은 ‘생명’과 관련되어야 한다는 것을 밝히는 유일한 자료라는 점에서 매우 중요하다. 이에 대해서는 이후의 논의를 통해 더 다루어질 것이다. 이 토론 강연을 이후의 논의에서는 “실증 형이상학”이라고 줄여서 표기하도록 한다.

de la vie”를 연역해냄으로써 궁극적으로 실증적인 새로운 형이상학의 가능성을 정초할 수 있어야 할 것이라고 말한 바 있다.

그러나 그렇다고 베르그손이 신체를 통해, 니체나 쇼펜하우어A, Schopenhauer 등의 소위 생(生) 철학자들이 그러하듯, 생명을 제1의 원리에 놓고, 의식이나 사유 등 우리의 모든 경험이 맹목적으로 생명에 의존하여 정초된다고 보거나, 심리학을 생물학에 근거하여 설명하려는 것도 아니다.<sup>299)</sup> 베르그손은 기억에 의해 조명된 신체적 습관을 ‘적응adaptation’으로 설명하고, 적응을 “생명/삶의 일반적인 목적”으로 설명하면서도, 바로 이어지는 문장에서,

“생존하는 것에 만족하는 생명체는 다른 것을 필요로 하지 않을지 모른다. 그러나 이 각각의 과정과 운동적 습관들의 형태로 과거를 기록하게 될 적응의 과정이 계속됨과 동시에, (...) 의식은 그것이 차례로 지나쳐간 상황들의 이미지를 보존하고 그것들을 일어난 순서대로 정렬한다. 이 이미지-기억들은 어디에 사용되는 것인가? 기억 속에 보존되고 의식 속에서 재생되면서, 그것들은 실재와 꿈을 혼합하고, 따라서 삶/생명의 실천적 성격을 변질시키는 것이 아닌가?”<sup>300)</sup>

하고 물으며, 유용한 전체를 형성할 수 없는 모든 이미지들이 배척될 가능성에 대해, 즉 현재의 상황과 무관한 기억들이 어둠에 묻힐 ‘무의식’의 가능성을 예고하기도 한다. 즉 이 적응은 단지 생존의 차원을 말하기 위해 등장한 것이 아니다. 오히려 생존이라는 유용성의 차원에 제한되어야 하는, 그 차원을 넘치지만 어찌면 무용하고 무의미한 기억 또는 ‘정신의 영역 전체’를 말하기 위한 것으로 보인다. 그러므로 신체가 개방하는 시간적 존재의 ‘자유로운 행위의 지평’을 단지 ‘삶에의 주의’에 따르는 생물학적인 차원 또는 종적 차원의 ‘적응’으로 이해하고, 이것을 생명체의 ‘적절한 반작용’이나 ‘환경과의 균형’이라는 의미로만 이해해서는 안 될 것이다. 이것은 ‘심리적인 자유’와 살아있는 존재의 ‘신체적 자유’를 구분하고 후자를 물질적인 운동과 관계하는 생명체의 차원으로 국한하여 이해하려는 데에서 오는 것인데, 인용문에서 알 수 있듯, 저 두 자유는 구분되어야 한다는 데 의의가 있는 것이 아니라, 오히려 실천의 질서와 행위를 위해서 제한

---

299) F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, p. 107.

300) MM., p. 89-90.



되고 통일되어야만 하는 생명적 존재의 두 측면으로서 등장하고 있기 때문이다.

그러나 가령, 라푸자드D. Lapoujade는, 신체적 기억을 형성하기 위해 현재의 요구에 공조해야만 하는 개체의 개별적인 기억들을 인정하면서도, 이 ‘삶에의 주의’를 개인의 심리적 질서와 무관한 종(種)적 속성으로 이해하기도 한다.<sup>301)</sup> 우선 그는 신체적 적응이 물질적 세계의 요구에 대한 균형과 조절의 능력으로서의 지성을 의미하고, 이것은 베르그손이 말하듯, “실재에 대한 감각”인 “실천 감각” 또는 “양식bon sens”과 같은 규범성의 역할을 한다는 것에 동의한다.<sup>302)</sup> 그런데 그는 이때, 꿈, 최면술과 같은 정신적 부주의를 집중하게 하고, 실어증, 정신 쇠약 같은 일종의 병적인 상태에서 정상적인 상황을 유지하도록 하는 것이 바로 습관의 체계이자 감각-운동적인 신체의 긴장의 요구에 있음을 강조한다. 그러면 후자의 경우는 더 이상 신체적 요구를 통해서 고정되지 않기 때문에, 정상성과 병적인 상태를 구분하게 되고, 그런 한에서 후자의 상태는 종적인 수준에서 억압된다는 것이다. 반면 그에 따르면, 진정한 인간적 정신의 수준을 의미하는 지성은, 자연적으로 생명을 이해할 수 없는 까닭에, 오히려 “생명에 대한 부주의”를 특징으로 한다. 그런 까닭에 지성적 인간에게 살아가고 행동하기 위해 요구되는 것은, 『두 원천』에서 등장하는 “삶에의 애착l'attachement à la vie”이고, 이것을 돕기 위해서는 오히려 미신처럼 보이는 일종의 ‘우화작용fabulation’이 그에 대한 균형점을 제공하는 도덕적 규범의 역할을 한다고 설명한다.

그러나 필자가 보기에, 이후의 논의를 통해 더 분명해지겠지만, 고유하게 인간을 특징짓는 (순수) 지성과, 그런 지성적 존재가 살아가는 사회적 수준에서의 삶과 행위를 논하는 것이 『두 원천』에서의 ‘삶에의 애착’과 관련되어 있다고 하더라도, 『물질과 기억』에서의 ‘삶에의 주의’가 인간의 생물학적 관점에서의 종적인 차원을 의미한다는 것은 정확한 설명이라고 할 수 없다. 지금까지 논의했듯, 『물질과 기억』에서 논의되는 지성은 단지 인간의 지성만을 의미하기 위한 것이 아니다. 그것은 아메바, 초식 동물 등과 같은, 모든 개별적 생명체가 유기체의 자유로운 행위로서 드러내는 생명의 규제적 원리의 실현 방향과, 생명의 운동이 그리는 자유가 동일한 방향에 있음을 드러내기 위한 활동이다. 다시 말해,

---

301) D. Lapoujade, “Sur un concept méconnu de Bergson : L'attachement à la vie”, in *Annales Bergsoniennes IV*, p. 667-693.

302) MM., p. 195, 170.

『물질과 기억』에서의 지적 균형 작업에는, ‘생명의 본질’을 기준으로 생명의 운동을 직접 실행하는 본능과, 생명의 운동성에 대한 물이해를 특징으로 하는 인간적 지성의 구분이 없다.<sup>303)</sup> 오직 자유로운 행위가 확대되는 방향과 그것이 드러내는 다양한 수준에서의 살아있음의 강도가 있을 뿐이다. 또한 만일 이 ‘삶에의 주의’가 생물학적인 종적 차원에서의 습관적 행위를 의미한다면, 이 신체적 습관은 『두 원천』에서 등장하는 사회적 행위를 규제하는 차원에 있는, 그러므로 생명의 운동을 종적인 차원에서 안정되게 하기 위해 등장하는 습관적 행위로서의 닫힌도덕과 어떻게 구분될 것인가? 도덕 자체는 베르그손에게 인간적 지성이 생명에 대해 차지하는 이중적인 관계로 인해 등장한다. 그러므로 오히려 『물질과 기억』에서의 삶에의 주의에 따른 생명적 존재자들의 다양한 수준들로서의 존재방식에서 종적인 자유의 수준 역시 사후적으로 발견할 수 있다고 보는 것이 더 정확할 것이다. 게다가 『물질과 기억』에서 “잘 균형 잡힌 정신 *les esprits bien équilibrés*”을 설명해주기 위해 등장하는 “양식”은, 『두 원천』에서 열린도덕의 선구자들에게서 본받을 수 있는 도덕의 전형으로 다시 한 번 등장한다.<sup>304)</sup> 따라서 “양식” 역시 생물학적 질서와 종적인 수준에서의 규범성의 의미에만 국한되는 것이 아니라, 생명적 존재가 그 자신의 물질적, 사회적이라고 말할 수 있는 외적 환경들과의 관계를 속에서 발휘할 수 있는 ‘실천의 능력’으로 이해하는 것이 더 타당해 보인다.

이렇게 보자면 행위의 맥락을 불러오는 신체의 고유한 의미는, 그것이 지닌 물질적 측면이나 제약적 측면보다는 오히려 적극적인 측면에서 드러나야만 할 것이다. 그러면 그것은 바로 신체를 통해 경험하는 ‘현재’로 인해, ‘나’ 자신 역시 현행적인 현재로서 의식할 수 있다는 데 있음을 알린다. 베르그손이 말하듯, “나의 현재는 내가 나의 신체에 대해 가지는 의식으로 이루어지며”, “우리의 현재의 현행성은 이 신체의 현실적인 상태로 이루어지기”<sup>305)</sup> 때문이다. 물질적 세계의 중심에서 공간 속에 연장된 나의 신체는 본질적으로 감각-운동적인 한에서, 즉 받은 운동을 감각으로 느끼며 다시 운동으로 되돌려주는 한에서, 나로부

303) 인식론과 생명철학이 상호적임을 밝히기 위해 진행된 이 구분은, 주지하듯, 『창조적 진화』의 주요 논의이다.

304) MM., p. 170, DS., p. 241-243.

305) MM., p. 153-154.

터 비롯되는 생성의 한 순간, 즉 나의 지속에서 형성 중에 있는 것을 나타낸다. 그런데 감각들과 운동들은 각각 연장된 한 지점에 자리 잡은 것이기 때문에, 이 현재는 내가 임의로 바꿀 수 없는 결정적인 것이다. 그러나 그것들은 나의 지속의 각 순간에 유일한 것이자, 나의 실존을 알려주는 물질성 자체로서, “이 물질적 세계로부터 우리가 직접적으로 흐른다고 느끼는 것”이 된다. 신체는 나를 시간의 지평으로 인도하는 것이면서, 동시에 나의 운동을 현행성의 세계로 진입시키는 통로인 것이다. 그러므로 나의 의식 역시, 기억에 잠재적으로 보존되어 있을 나의 영혼 전체라는 데에서 성립하지 않는다. 의식은 단지 현재적인 것으로 표면에 떠오른 것, 즉 “작용하는'agissant” 것만을 표시한다. 나의 현재가 나의 관심을 끄는 것, 행동을 부추기는 것이라면, 나의 기억은 그것과 본성상 구분되는 것이기에, 지나간 것이고, 비연장적이며, 무력하다. 따라서 순수 기억은 현실적인 것이 되기 위해, 물질화 즉 이미지화 되어 감각들을 야기해야 할 것이고, 이것은 곧 나에게 기억이 현재의 행동에 유용하도록 즉 그 이미지를 능동적인 것이 되도록 만드는 특정한 방식이 있다는 것이기도 하다. 이에 대해서는 나중에 알아볼 것이다.

그런데 현재의 지각은 필연적으로 지속을 점하는 까닭에, 동시에 지나간 것과 다가올 것에 대한 심리적 경험으로, ‘나의 현재’를 드러낸다는 점에서 중요한 실천의 시간적 지평을 알린다.

“내가 ‘나의 현재’라고 부르는 것은 나의 과거passé와 나의 미래avenir를 동시에 잠식한다. 그것은 우선 나의 과거를 잠식하는데, 왜냐하면 ‘내가 말하는 순간은 이미 나로부터 멀어지기’ 때문이다. 그 다음 그것은 나의 미래를 잠식하는데, 왜냐하면 그 순간이 기울어지는 방향이 바로 도래할 것/미래이기 때문이다. 내가 취하려는 것 그것이 바로 미래이다. (...) 따라서 내가 ‘나의 현재’라고 부르는 심리적 상태는 직접적 과거에 대한 지각이면서 동시에 직접적 미래에 대한 결정이다.”

“내가 나의 현재라고 부르는 것은 직접적인 미래에 대한 나의 태도이자 긴박한 행동이다.”<sup>306)</sup>

---

306) MM., p. 153, 156.

만일 현재가 단지 미래와 과거를 분리하는, 그 자체는 나뉘지지 않는 어떤 한 계선이라면, 그 현재는 사실 있는 것도 없는 것도 아니다. 미래의 편에서 있어야 할 것이라면, 현재는 아직 존재하지 않는 것이며, 과거의 편에서 있는 것이라고 생각하면, 이미 지나간 것이기 때문이다.<sup>307)</sup> 다시 말해 과거-현재-미래는 뚜렷이 구분되어 추상적으로 또는 수학적으로 이해될 수 있는 시간적 계기들이 아니다. 그것들은 오직 내가 ‘나의 현재라고 부르는 것’에 대한 구체적인 의식적 경험과 함께 행위의 지평에 있을 때에만, 시간적 의미가 중첩된 감각-운동 연쇄로 인해 열리는 실천적 시간을 의미한다. 환언하자면 과거와 미래는 나의 신체가 나의 표상 속에서 끊임없이 현재로서 재생되는 이미지인 한에서, 지나가고 펼쳐지는, “미래를 잠식하는 과거의 포착할 수 없는 전진”으로서 경험된다. 이런 한에서, 신체의 기억과 정신의 기억은 구별되기만 하는 것이 아니다. 그것들은 신체가 “우리의 과거가 우리의 미래 속으로 매순간 밀고 들어가는 움직임은 첨단”에 있음을 알리며, 결정해야 할 미래의 행위 안에서 서로 연결된다.<sup>308)</sup> 즉 나의 신체는 과거에서 미래로 가는 길 사이에 있다. 언제나 과거를 다시 살아나게 하고, 언제나 행할 행위들을 결정하면서, 결국 나의 현재로서 나의 역사를 현행성의 지평에 삽입하는 것이다.<sup>309)</sup> 요컨대 내가 ‘나의 현재’라고 부를 수 있는 순간을 통해 나 자신을 의식하고 경험하는 것은 나의 행위가 문제로 제시되는 한에서이다. 즉 신체를 지닌 존재로서 행위 하는 한 나는 나로서 존재할 수 있고, 나의 실존을 의식한다.<sup>310)</sup>

307) MM., p. 166-167 참고.

308) MM., p. 168, 274.

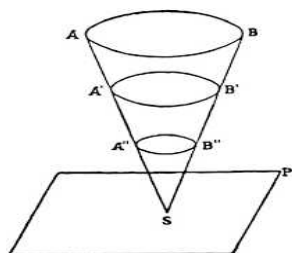
309) J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie : essai sur Bergson*, PUF., 1954, p. 14-15.

310) 텔롬J. Delhomme는 일찍이 베르그손의 코기토를 시간적 코기토로 규정하고, 상당히 긴 지면을 할애하여 설명한다. 그에 따르면, 베르그손의 코기토는 ‘나는 생각한다je pense’에 대한 의식이 아닌, 이것을 넘치면서 포용하는 시간적 코기토인 ‘나는 살아간다je vis’에 대한 의식에 있다. 그런데 텔롬은 ‘나는 살아간다’의 코기토는 ‘나의 생명에 대한 의식적 사실들’ 즉 내가 늙거나 기쁘고, 슬픈 등에 대한 경험들과 구분되어, 그에 대해 결코 아무 것도 바꿀 수 없는 생명적 존재의 시간적인 존재방식 자체를 의미한다고 설명한다. 그러나 시간이라는 존재 방식 자체를 부여하는 것으로서 생명에 대한 논의는 『창조적 진화』의 생명의 운동에 대한 정의에 근거하여야만 설명할 수 있다. 게다가 『창조적 진화』에서의 지성적 존재자들은 이미 생명적 활동성 자체와 분리되고, 생명적 운동을 통해 그 자신을 의식하지도 않는다. 또 이 때의 인식은 직관이라는 이름이 따로 있다. 따라서 살아있는 존재로서의 나 자신에 대한 의식은 『물질과 기억』에서의 시간적 행위를 통해 나의 존재를 의식하는 데에서 찾는 것이 더 합당해 보인다. J. Delhomme, 『같은 책』, p. 12-13.

이렇게 해서, 『시론』의 ‘지속하는 자아에 대한 의식’에서 잘 보이지 않았던 자유 행위의 지평은, 『물질과 기억』의 ‘행위 하는 자아에 대한 의식’으로 더 분명해진다. 지속은 이제 단지 흘러가지 않고 남아있는 과거로 인해 매 현재가 이질적 연속을 형성하는 시간적 흐름에 머무르지 않는다. 현재는 ‘신체에 대한 나의 의식’, ‘의식을 이루는 물질적 계기’로 더 구체화된다. 또 매순간 생겨남과 동시에 저장될 뿐만 아니라, 신체와 결합하여 현행적이길 원하는 기억들로 인해, 의식 역시 얼마나 다양한 기억의 요소들이 현재 속으로 응축되어 들어오느냐에 따라 지속의 정도차 또는 자유의 정도차를 지닌다. 문제는 이제 단순히 의식이 지속이냐 아니냐, 또는 행위가 자유롭냐 아니냐가 아니다. 행위 하는 자아로서 존재하고, 지속하는 존재로서 자유롭되, 그 행위 또는 의식이 얼마나 자유로운 힘의 정도를 지니느냐가 문제이다. 『물질과 기억』의 살아있는 유기체는 기억이라는 내면의 힘을 얼마나 행위로서 실현하고 현실화하느냐에 따라, 실재의 다른 수준들을 가능하게 하고, 다양한 대상의 차원들을 낳는 존재를 보여준다. 이런 까닭에 『시론』에서 ‘붙잡기retenir’ 정도로 언급되었던 의식의 내적인 시간적 활동은<sup>311)</sup>, 『물질과 기억』에서, 행위와의 관련을 의미하는 ‘긴장tension’과 ‘응축contraction’의 정도에 따라, 표층과 심층 사이에서 무한한 긴장의 정도들과 존재의 깊이들을 현시하는 활동이 된다. 그러므로 문제는 어떻게 기억이 어떻게 시간적 역량으로서 행위의 작업을 수행하는가에 달려있다. 이것은 행위의 논리가 시간의 논리에 따라 변한다는 것인가? 아니면 그 반대를 의미하는가? 행위 하는 한 나로서 존재한다는 것은 바로 이에 대한 답을 찾는 것에 달려있다.

『물질과 기억』의 뒤집힌 원뿔 도식이 설명하는 일반 관념의 형성과정과 관념들의 연합 방식은 이에 대한 모색을 가능하게 한다.<sup>312)</sup> 여기서 현재 S의 호출에 대한 기억의 응답은 동시적이면서도 이중적인 두 작업, 즉 ‘병진운동

311) DL., p. 64.



312) MM., p. 188. 그림 5 참고(p. 185)

translation'과 '자전운동rotation'으로 설명되는데, 이것들이 앞서 언급된 나의 기억들이 현재화되는 특정한 방식들이다. 우선 원뿔에서 절단면들  $A'B'$ ,  $A''B''$  등은 자신의 가능한 한 많은 부분을 현재로 삽입하고자 행위의 평면 P로 향하는 기억의 운동들과, 그 평면들의 수준에서의 수많은 기억의 가능적 상태들을 표시한다. '병진 운동'은 아직 행위의 도식을 위해 분할되지 않은 기억 전체가 원뿔의 위 아래로 수축되는 다양한 단계들에 상응하는 운동이고, '자전운동'은 그렇게 수축된 자신 위에서 순간의 상황에 자신의 가장 유용한 측면을 보여주기 위해, 그 상황으로 향하려는 운동이다. 그런데 우리가 받은 것은 물질적 진동들과 자극들뿐인데, 어떻게 정신의 작업을 의미하는 기억은, 마치 사진기가 대상을 향해 렌즈의 초점을 맞추듯, 호출에 맞추어 정확히 행위로 이어지게 하는가? 즉 적합한 평면의 수준과 그 수준에서의 가장 유용한 측면은 어떻게 '선택'되며, 운동들의 관계는 어떻게 의미와 가치의 지평으로 변모되는가? 요컨대 관념은 정확히 어떤 역할을 하는 것인가?

앞서, 지각이 대상과 기억 사이에 진행되는 진보의 과정이었음을 떠올려보자. 지각은 기억들이 대상에 기계적으로 더해지는 대상→감각→관념의 단선적 과정이 아니라, 관념→감각→대상으로 점점 더 큰 원환을 그리며 진행되었다. 거기서 완벽한 지각이 이루어질 때까지 연속해서 그 다음 원환으로 넘어가는 과정은 곧 지적 팽창의 과정을 의미했다. 이 원뿔에서도 마찬가지다. 관념은 의식이 자신의 긴장의 수준이나 높이를 정할 때, 자신의 모든 요소들과 평면들이 뒤섞인 잠재적 과거 전체에서 그 전체로부터 분리시킬 수 있는 어떤 구분, 간격을 도입할 때 작동한다. 기억이 지각에 어떤 관념의 형태로 등장하면서, 감각-운동 도식을 '관념idéo-운동moteur' 도식으로 바꾸는 것이다.<sup>313)</sup> 다시 말해, 관념은 신체 S의 행위의 영역이나 평면 AB의 순수 기억의 영역의 어느 한쪽에 고정되어, 자연의 운동과 정신의 운동을 어느 하나의 운동을 통해 번역한다는 데서 성립하지 않는다. 관념은 양 극단을 끊임없이 오가며, 양자를 연결할 도식 또는 형식을 만드는 정신의 작업 자체에, 즉 그 "운동mouvement"에 있다.<sup>314)</sup> 처음에는 단지 기억이 개입하기만 하면 되지만, 점점 진행될수록 개체들을 분간하고 유들을 구성하기 위해, 기억은 자신의 전체를 무한히 반복하여, 자연적 운동들이 자동적으로 우리

313) MM., p. 71.

314) MM., p. 274.

의 모방운동 속에서 분해되도록, 자연적 운동들의 주요한 분절들을 우리의 운동 기제들mécanismes로서 조직한다. 이 운동기제들이 바로 표상과 행위의 사이에 있는 일반 관념이다. 그것은 S에 머문다면 아예 발화된 말이 되어 버리거나, 원뿔의 맨 밑바닥에 머문다면 기억들로 흩어져 버린다. 여기서의 일반 관념은, 앞서서도 설명했듯, 사유된 관념이 아닌 체험되고 작동된 유사성이며, 그런 한에서 운동적이고 현실적인 실재와 그에 따르는 정신의 작동을 역동적으로 연결한다.

따라서 병진운동과 자전운동은 관념 연합론자들의 설명처럼 정적이고 구분된 의식 상태들의 연합에 따른 과정이 아니다. 모든 의식의 상태들은 앞선 상태들과 일종의 유사성과 인접성의 관계에 있기 때문에, 이로써는 왜 특정한 표상이 선택되는지를 설명할 수 없다. 게다가 의식상태를 이루는 이미지나 기억들이 그 자체로 완성되어 독립적이고 자족적이라면, 유사하거나 다른 이미지들과 결합하거나, 다른 것들을 통해서 의식에 나타날 필요가 없을 것이다. 즉 의식의 평면이 결정되고 그 안에서 현재에 가장 유용한 표상이 선택된다는 것은, 오히려 실재의 연속성을 분할하는 분해dissociation에서 출발하고, 다른 것들과 결합하려는 기억의 경향들을 통해 분할된 실재의 단면들을 이어가는 것임을 알려준다. 말하자면 “우리의 인격성 전체가 기억들의 총체와 불가분인 채로 현재적 지각 속으로 들어가 되”, 자신을 더 넓은 표면으로 펼치면서도 상세한 목록들을 발견하고, 지각의 내용을 조이거나 확장하는 의식의 이중적 활동들을 통해서 말이다.<sup>315)</sup> 이 이중의 과정을 베르그손은 ‘유사성에 의한 연합association par ressemblance’과 ‘인접성 contiguïté에 의한 연합’으로 설명한다. 가령, 최초의 지각 A에 동반적인 상황들 B, C가 인접성에 의해 연합되어 있다고 해보자. 지각 A는 우선 그것과 유사한 A’라는 이미지를 상기시킬 때에만 옛 이미지 B, C를 상기시킨다. 실제로 기억 속에서 B, C를 접하는 것은 지각 A가 아니라, 기억 A’이기 때문이다. 따라서 지각 A와 기억 B가 서로 아무리 멀리 떨어져있다 하더라도, 중간항인 A’와 A 사이에 충분히 먼 유사성을 유지한다면, 지각 A와 기억 B사이에는 인접성의 관계가 세워질 수 있다. 그런데 매순간을 무수한 세부들과 함께 저장하는 기억들 중 어느 두 기억도 완전히 같지는 않으며, 그렇기 때문에 어떤 임의의 기억도 현재적 상황에 접근될 수 있다. 그렇게 때문에 병진 운동은 현실화되고자 떠오르

---

315) MM., p. 184.

려는 기억들 중에서, 오직 현재의 지각과의 유사성만을 나타내기 위해, 세부들은 무시하고, 분할되지 않은 전체로서 다소간 수축하여 일반관념을 작동시킨다. “유사성에 의한 연합의 변주된 형태들 *formes variées*이 바로 이 수축의 다양한 단계들”, 즉 의식의 “무수한 상이한 평면들”에 상응하는 것이다.<sup>316)</sup>

한편 유사성을 통해 일단 지각과 기억이 연결되면, 이 기억에 인접한 무수한 사건들이 단번에 지각에 연결된다. 즉 인접성에 의한 연합은 이전의 지각에 선행하거나 뒤따르는 운동들뿐만 아니라, 그것들의 재생 안에서, 또 다시 중간항의 매개라는 변수에 의해, 얼마든지 최초의 지각에까지 연결될 수 있을 무수한 행위들을 유발할 수 있다. 그래서 원뿔의 가장 밑바닥에서 인접성에 의해 자신을 선행하는 사건들과 자신을 뒤따르는 사건들의 총체에 연결되지 않을 기억이 없다면, S에 접근할수록 인접성은 기억의 요소가 거의 없는 운동의 형태로 앞선 유사한 지각에 직접 이어지는 반응만을 주도한다. 사실 인접성에 따른 모든 연합은 “양 극단 사이에서 매개적인 정신이 취하는 하나의 입장”인 것이다.<sup>317)</sup> 즉 이 연합은 무한히 반복되는 기억의 총체 속에서, 우리의 삶의 일종의 ‘표본 *exemplaires*들’이 각자의 방식으로 결정적 단면들로 절단되지만, 이 표본들 각각이 다른 기억들을 주도하고 지탱하는 ‘지배적 기억들의 본성’에 따르도록 하여, 한 표본에서 다른 표본으로의 이행할 때에는 다른 양상으로 절단되도록 한다. 다시 말해, 우리 자신의 과거가 정신의 매개를 통해, 그 주변의 기억들이 모호한 구름을 형성하는 몇몇의 빛나는 지배적인 지점들을 따라, 결국 전체의 기억과 함께 점점 더 팽창하고 더 넓은 표면으로 펼쳐짐으로써, 기억의 세부들에 제자리를 찾아주고 구분되도록 하는 것이다. 이것은 곧 그것들 안에서 이어지는 또 다른 절단들과 연결들이 형성하는 서로 다른 무한한 수의 “체계화 *systematisations*”를 통해, 결국 기억과 정신의 시간적 작업이 행위를 “선택”이 되도록 하고, “인간적인 의미의 지평”이 되도록 한다는 것을 의미한다. 이에 기억의 응축과 수축 또는 지속의 긴장은 “더 이상 내적 상태의 응집 *cohésion*이 아니고, 의식이 자신의 내용 *contenu*의 발달을 조이거나 확장하는 수축과 팽창의 이중적 운동”<sup>318)</sup>이 된다.

이렇게 해서, 유사성과 인접성이라는 두 연합의 형식과 이와 관련된 기억의

---

316) MM., p. 188-189.

317) MM., p. 190.

318) MM., p. 185.



이중적인 운동은 내가 경험하는 신체 또는 의식이 결국 관념을 매개로 행위를 위한 하나의 공통된 표면을 이룬다는 것을 알려준다. 정신의 운동인 관념이 ‘주어진 현재 즉 대상들의 운동’과, ‘이어질 나의 행위 즉 이미지화 되는 기억’ 사이에서, 무한한 반복을 통해 수행하는 것은 결국 요구되는 운동의 구성적인 부분들을 점점 더 완전하게 분석하고 분해하면서, 매번 그에 맞는 세부들을 되살려 운동의 전체를 재구성해가는 것이다. 이 과정이 곧 응축이자 긴장의 과정이다. 바로 기억의 두 이중적인 운동들이 대상이 될 물질적 운동들로부터 이루어내는 주관의 시간적 작업으로서 “현실적인 종합synthèse actuelle”<sup>319)</sup>인 것이다. 이 “살아있는 종합”은 결국 의식을 행위로 이어질 수 있는 행위의 표면이 되게 한다.<sup>320)</sup> 신체가 의미했던 표면은 의식의 표면이 상기되는 기억들로 인해 확장될수록 더 넓어지고, 정신에 임무를 할당하는 것에서 출발했던 신체의 표면은 의식의 표면과 겹쳐져, 이제 실질적으로는 현재를 생명적 존재가 자신의 역량을 자유롭게 실현할 수 있는 계기가 되도록 한다. 말하자면 이 현재를 사물들의 리듬들로부터 독립적이게 할수록 기억은 생명적 존재의 시간적 역량으로서 미래를 우리가 이끄는 방향에 놓을 수 있는 힘이 되는 것이다.

“만일 자유로운 또는 적어도 부분적으로는 결정되지 않은 행위들이 있다면, 이 행위들은 오직 자신의 고유한 생성이 적용될 생성을, 때때로 고정하고, 구별되는 순간들로 응결시키며solidifier, 그렇게 그 생성으로부터 물질을 응축하고, 그 물질을 자신에 동화시키면서, 그것을 통해 자연적 필연성의 그물들을 통과해서 지나갈 반작용의 운동들로 소화할 수 있는 존재들에만 귀속될 수 있다.”<sup>321)</sup>

이렇게 해서, 모든 유기체들이 공유하는 능력으로서 ‘환경과의 균형équilibre’ 또는 주어진 자극들과 일어날 반작용 사이의 즉 ‘감각-운동적 균형’을 의미하는 적응은 궁극적으로 자유로운 생명적 존재의 독립적 활동성을 상징하는 능력임을 알 수 있다. 지각에 내포된 ‘지적인 균형’ 또는 ‘정신적인 균형’은 결국 ‘현재’를 나의 시간적 연쇄로 변형할수록 확보되는 실천들의 지평과 실재들의 가능성 이외의 것이 아니다. 다시 말해 우리에게 행위 한다는 것은 단지 운동적 관계에

319) MM., p. 123.

320) MM., p. 278.

321) MM., p. 236. 강조는 베르그손이 한 것이다.

있다는 것을 의미하지 않는다. 우리가 행위의 가능적 지평으로서 인식하는 표면들은 그만큼의 새로운 의미 관계와 시간적 관계들의 생성이며, 또 그 만큼 확보되는 자유의 능력들이다.<sup>322)</sup> 이런 맥락에서, 『물질과 기억』의 표면과 자유의 관계는 『시론』에서 제대로 설명하지 못했던 표면과 지속하는 영혼의 심층의 관계를 한층 더 분명하게 할 뿐만 아니라, 표면의 긍정적인 의미를 알게 해준다는 점에서 행위가 베르그손의 철학에서 차지하는 중요성을 알게 한다. 표면은, 흔히 비판되듯, 지속하는 영혼 전체가 자유로운 행위로 표출되는 것을 가로막는 장애물을 의미하지 않는다. 이미 앞선 논의에서 설명했듯, 의식적 존재가 지속이라는 시간적 연속을 통해서 확보하는 자유가 제대로 표면을 통해서 실현되지 않는 것은 그 자유를 사회적 삶의 요구에 따라 포기하기 때문이지, 표면이 불가능하게 만들기 때문은 아니었다. 현재와 표면의 의미를 더 구체적으로 규정하게 되면, 표면은 오히려 의식과 영혼의 자유가 구체적인 시간적 행위로서 실현될 수 있는 물질적 토대를 의미한다.

베르그손이 의식이 평면 S에서 점점 멀어져 과거의 총체를 간직한 채 원뿔의 바닥을 향하는 경우를 ‘어떤 활동성의 기초도 없는’, ‘행동으로부터 벗어난’, 또는 ‘현재적 행동으로부터 초연해질 수 있는’ 상상적 삶, 또는 ‘꿈rêve’의 평면에 있는 ‘몽상가un rêveur’로 설명하는 것을 잘 살펴보자.<sup>323)</sup> 이 몽상가의 의식은 감각-운동적 도식으로부터 벗어난 까닭에, 마치 뒤를 향하는 의식처럼 전진하는 미래의 방향을 위반하고, 모든 과거가 이미지화되어 떠오르는 듯하며, 소멸되었다고 믿었던 기억들이 넘쳐나거나, 어린아이들처럼 우발적인 기억들로 가득 차게 될 것이다. 그러나 이 상태는 자유로도, 무의식으로도, 또는 의식으로도 규정되기 어렵다. 이 몽상가에게 실제로 감각의 능력이 작동 중인지 아닌지는 문제 삼지 않더라도, 이 때의 의식은 행위라는 자신의 물질적 준거점을 상실하고, 실재에 대한 감각과 함께 준비될 수 있는 어떤 신체적 반응의 가능성도 형성할 수 없기 때문이다. 즉 실제로 행위로 나아가지 않더라도, 지각이 의미하는 가능성인

322) 주재형은 이런 점에 착안하여, 기억의 재생을 통해 지각의 체계에서 기억-이미지의 체계로 이행하게 해주는 유사성과 인접성의 상호 연관 관계를, 구조주의 언어학의 관점에서, 의미의 수준을 형성하고 관계하게 하는 ‘언어 구조적 세계’ 또는 ‘언어 기호적 세계’로의 변형으로 설명한다. “베르그손 『물질과 기억』에서의 기억의 보존과 가변성에 대한 연구”, 『철학과 현상학 연구』, 제77집, 한국현상학회, 2018, p. 51-92.

323) MM., p. 88, 170-172.

행위 자체를 알지 못한다는 점에서, 이 의식적 상태는 표면에서 가장 멀리 있는 의식의 상태라고 하더라도, 『시론』의 심층이 의미하는 자유가 아니다. 『시론』에서의 자유가 표층과 본성상 구분되는 이유는, 표층에서의 시간이 공간화된 동질적 순간들의 연속인 반면 심층의 그것이 이질적 연속이었기 때문이지, 의식적 사실들이 분산되고 이미지화되어 시간 자체를 느낄 수 없는 상태를 의미했기 때문이 아니었다. 즉 『시론』에서의 표면과 『물질과 기억』에서의 표면은 기존의 해석들이 드러내는 우려들과 달리,<sup>324)</sup> 결국 동일한 행위의 지평을 지시한다. 『시론』에서나 『물질과 기억』에서 자유의 의미는 지속하는 영혼 전체의 순간들을 행위로 표출한다는 것에 있다.

반면 ‘충동인 *un impulsif*’은 주어진 자극에 대한 직접적인 반응이자, S에 머무르며 순수하게 현재 속에 사는 것, 가장 낮은 자유의 정도의 행위방식을 뜻한다는 점에서, 『시론』에서의 표층에서의 삶과 연결된다. 그러나 지금까지 논의를 반영한다면, 이 표층의 삶이 하등 동물의 수준에서의 삶을 의미하는 까닭은, 단지 충동인이 무의식적인 신체적 적응의 삶을 살기 때문이 아니다. 그가 지속의 시간적 역량을 현실화하는 진정한 자유의 실행을 외면했기 때문이고, 그로 인해 자유로운 행위 속에서 의식할 수 있을 그 자신의 존재 역시 소외시켰다는 것에 강조점을 두어야 할 것이다. 텔롬르는 이런 맥락을 강조하여, ‘산다는 것’은 필연적으로 자신을 진정한 그 자신으로부터 소외시키는 것이고, 행위의 논리를 위해 정신을 물질화하는 것이라고 설명한 바 있다.<sup>325)</sup> 그러나 필자가 보기에, 이와 같은 견해는 베르그손의 ‘행위의 관점’의 철학을 오해한 것이다. 베르그손의 드러내려는 것은 분명, ‘산다는 것’의 의미가 물질적 운동을 그 자신의 운동이 실현될 행위의 계기로 삼는 한에서 발견된다는 것이고, ‘삶에의 주의’라는 그것의 원리 역시 소외를 통해 이루어지는 행위와는 거리가 멀기 때문이다. 삶에 주의하는 정신은 “이 양 극단 사이를 왕복”<sup>326)</sup>하며, 행위를 선택함으로써, 진정한 그 자신을 외면하는 대신 최대한 그 자신을 현실화하려는 삶을 향한다. 베르그손은 이와 같은 정신적인 삶이 바로 ‘인간의 정상적인 삶’이라고 설명하기도 한다. 그리고

324) 가령, C. Riquier, 『같은 책』, p. 315 참조.

325) J. Delhomme, 『같은 책』, p. 16.

326) MM., p. 187. 이런 맥락은 이후에 논의될 정상적인 삶을 규정하기 위한 닫힌도덕을 이해하는 단초가 된다.

이 정상적이고 균형 잡힌 유기체의 자유로운 행위의 능력은, 이후 『두 원천』에서 논의될 도덕적 행위와 생명의 관계를 이해하는 데 있어서도 필수적인 요소이다. 이에 대해서는 이후에 더 자세하게 논의될 것이다.

## 제 2 장. 수행적 도덕의 원리로서의 생명

지금까지 살펴보았듯, 베르그손의 행위는 생명적 존재의 등장을 알리고, 그와 동시에 현행적인 실재의 차원을 연다는 점에서, 그의 행위가 더 이상 기존의 어떤 철학적인 입장이나 전통적 견해에도 종속되지 않는 새로운 실천의 지대에 있음을 알린다. 왜냐하면 그 행위는 무엇보다도 현재를 통해 시간의 지평을 개방하면서, 현상과 경험의 세계를 단번에 개방하는 것이기 때문이다. 즉 그에게 행위는 기존까지 철학이 고수해오던 주체와 대상, 물질과 정신, 현상과 존재 자체, 신체와 영혼, 운동과 정지 등 과거의 철학적 전통이 구축한 고정된 대립적 지형들의 와해를 의미한다. 행위는, 오히려 그가 “순수 지성주의”로 규정한, 지성의 활동이 저 지형들 사이에 “기지의 것 le connu”들로 만들어 놓은 일종의 “악순환 le cercle vicieux”을 깨고,<sup>327)</sup> 결코 완성된 실재들과 주체들을 통해서는 사유할 수 없는, 진행 중이며, 형성 중인 실재 자체의 현장, 즉 재구성과 창조의 현장으로 인도한다. 즉 행위의 역동적 질서를 통해 저 대립들을 하나로 통일하며, 행위를 통한 진정한 “선(善)순환”을 정립하는 것이다. 동시에 행위를 이루는 연속된 시간적 작업들은 생명적 존재자들의 분절된 능력들과 현행적인 존재 방식이기도 하다. 그러므로 예술적 창조나 도구적 제작, 인식과 행위, 말하기와 듣기 등과 같은 행위들에 대한 구분은, 바로 이 근본적으로 실천적인 현행성의 지평을 통해서만 수립될 수 있을 것이다. 즉 베르그손에게서 순수한 인식의 최초의 순간을 의미하는 지각은 존재하지 않는다. 순수하게 일어나기만 하는 어떤 사건 또는 한 순간은, 물질들 사이에서 서로 무관심하게 일어나는 순수 지각과 다르지 않다. ‘살아있는 지각’은 행위의 관점에서 지적 intelligent이라 불릴 수 있는 ‘정신적 노

---

327) EC., p. 193-195.

력들'과 기억의 활동들이 제공되어야만 성립하고, 시간과 함께 시간의 차원을 낳으며 진행되기에 언제나 진화하는 과정에 있다. 가능적 행위를 의미하는 지각은 이미 언제나 실천적 지평의 개시이다.

그런데 '순수 지성주의'를 벗어나 어떻게 '환경과의 균형' 또는 '정신적 균형'과 같은 활동으로 도덕의 차원을 열 수 있을까? 무엇보다도 '물질적 대상들과 운동들'에 대한 작업을 의미하는 생명적 행위로부터, 소위 '실천적 삶'이거나 '자유로운 행위의 원칙의 수행', 또는 '도덕적 선(善)과 악(惡)의 기준에 따른 행위'를 의미할 자유로운 정신의 도덕적 지평을 열 수 있다는 것인가? 아니면 생명의 지평만이 제공할 수 있는 정신과 도덕의 지대가 따로 있다는 것인가? 일견, 행위가 실질적인 인식과 실천의 지평을 여는 지각의 기준이 이미 유용성이라면, 즉 현행성과 행위가 '삶에의 주의'라는 생명의 근본 법칙에 따르는 것이라면, 굳이 자유를 말할 이유는 없어 보인다. 칸트가 말했듯, 자유로운 행위가 오직 그 자신에서 시작하는 자기 원인인 까닭에 유의미하다면, 그 자유는 모든 영향들로부터 독립적인 실천 법칙이라는 것에 그 의의가 있어야 할 것이다. 더구나 생명적 존재자의 자유의 실현 방향이 생명의 진행 방향과 동일하다면, 생명의 필연성을 벗어나는 개체적 주체의 자유는 무의미해 보이기까지 한다. 그렇다면 행위의 규제적 원리인 생명에서 도덕적 지평의 생명으로 넘어가기 위해서는 어떤 논의들이 더 필요한 것인가? 생명은 어떻게 행위의 논리 속에서, 그 자신이 도덕의 원천임을 드러낼 것인가?

필자가 보기에 이에 대한 해결은 『물질과 기억』(1896)과 『창조적 진화』(1907) 사이에 발표된, 앞서 언급한 바 있는, “실증 형이상학”에서 베르그손이 ‘새 정신주의’로 소개하는 실증 형이상학과 ‘생명의 의미’에서 찾을 수 있다. 이 강연은 베르그손에게서 생명이 왜 전(前) 저작인 『물질과 기억』에서는 단지 신체와 정신, 또는 물질과 정신을 통일하는 행위의 원리였다가, 후(後) 저작인 『창조적 진화』에서 중심 주제가 되는지, 그리고 ‘생명’이라는 주제를 통해 새롭게 시도하려는 철학이 어떠한지 할 것인지를 알려준다는 점에서, 그의 행위 철학과 생명 철학을 이해하는 데 있어 매우 중요한 언급들을 싣고 있다. 뿐만 아니라, 같은 시기에 있었던 다른 자료들 역시, 비슷한 의미에서, 두 주요 저작들만으로는 확인하기 어려운 베르그손의 주요한 생각들을 알려준다. 필자는 이번

장(章)에서 이것들에 근거하여 두 저작에 드러난 생명과 행위의 의미를 연결하려고 할 것이다. 그리고 생명이 어떻게 이후의 저작 『두 원천』에서 곧장 도덕적 의무의 기원으로 제시되고, 닫힌도덕과 열린도덕이라는 두 도덕을 가능하게 할 수 있는지를 보여주고자 한다.

## 제 1 절. 지적 노력의 실천 - 직관

지금까지 논의를 통해 살펴보았던 현행성의 관점, 즉 현재와 함께 실재를 형성 중인 행위의 지평에서, 정신이나 이성적 활동의 본성은 다 완결되어 절대적 능력으로 보장되는 대신, 여전히 실재의 형성함으로써 생명적 존재의 살아있음을 표현하는 것이 된다. 따라서 여기서의 행위와 주체는 아직 개체적이거나 사회적인 이성적 인간의 수준에서 행하는 행위 자체에 대한 논의가 아니다. 이 행위는 신체적 기억과 정신적 기억의 활동들이 행위를 가능하게 하고, 그렇게 살아있는 존재의 시간적 역량을 알리며, 그 역량에 의존적인 생명의 정도들을 드러낸다는 것을 보여준다. 그러므로 이 행위는 생명의 진행 방향과 정신의 진행 방향이 ‘자유’라는 동일한 방향이라는 데에서 비롯한 것이다. 그리고 이 진행 방향은 단지 생존에 머무르는 존재자가 아니라면, ‘지적인 노력’의 방향을 취하며 생명의 원리와 함께 실현되는 정신성을 의미한다는 점에서, 베르그손의 행위 철학만의 고유하면서도 핵심적인 지대를 드러낸다. 다시 말해, 여기서의 ‘지적(知的)임’은 순수 지성의 개념이나 범주와 같은 논리적 작업에 따른 것이 아니다.<sup>328)</sup> 오직 신

328) 『물질과 기억』에서는, ‘지성으로 인식하기reconnaître avec intelligence’(p.129), ‘가지성intelligibilité’(p.79), ‘지적으로 조정된intelligemment coordonnés’(p.86), ‘이해가능한intelligible’(p.255), ‘지적 인식reconnaissance intelligente’(p.86)등 지적인 과정에 대한 다양한 표현들이 사용된다. 즉 여기에는, 이미 설명했듯(각주 277), 300) 참고), 아직 본능과 달리, 생명의 운동에서 눈을 돌려, 그것을 공간화하고 외화(外化)한다는 면에서, 생명의 본질에 대립하는 순수 지성의 의미는 포함되지 않는다. 이 ‘지적임’은 인간의 지성 역시 유기체의 살아있는 지각과 인식의 진보를 지칭하기 위한 긍정적인 면에서 포함한다(이 ‘지적임’에 내포된 지성과 직관의 근원적 친근성은 이후 인간적 도덕의 수행의 능력을 의미하는 양식을 논할 때 다시 등장할 것이다). 그럼에도 ‘지성’으로 표현했을 때 저 둘 사이에 발생할 수 있는 혼동을 피하기 위해서, 이후의 논의에서는 이 ‘지적 인식’을 ‘지적임’이나 ‘지적인’ 등으로 표현하고자 한다. 또 생명의 본성에 눈을 감는 지성은 ‘순수 지성’으로 구분하여 부르기로 한다(앞의 논의들에서도 분명히 구분되어야 할 부분에서는 순수 지성이라는 말을 사용한 바 있다). 다만 『창조적 진화』의 생명으로부터 분기된 두 능력 중의 하나인

체의 기억과 표상의 기억을 통해, 역동적 도식과 역동적 관념 속에서 그려내는 운동들이며, 대상과 주체의 고유한 운동이 상호 규정되고 진보하면서, 실재를 경험으로 형성하는 과정을 의미하는 것이었다. 그러므로 오히려 순수 지성적 논리를 발생시킬 수 있는 실질적 경험의 차원에서 합리적인 진화 또는 이성적인 진화의 과정을 의미했다. 말하자면, 이 ‘지적임의 방향’에 베르그손의 새 정신주의가 추구하는 것, 즉 생명, 정신, 물질, 시간을 새롭게 규정할 수 있는 행위의 의미가 있다.

우선, 이 ‘지적임’은 정신이나 의식이 행위의 규제적 원리인 생명에 따르는 한에서, 경험적 실재가 된다는 것을 의미한다. 즉 정신이나 영혼은 이제 철학의 전통적인 견해처럼 불변하는 무시간적인 영원성이나 무한한 역량의 어떤 추상적인 지대를 의미한다는 것에서 그 본성과 지위를 부여받지 않는다. 오직 ‘지적임’의 방향이라는 경험적이고 실천적인 사실로부터 그 지위의 이유를 갖는다. 게다가 이 ‘지적임’은 베르그손에 따르자면, 스피노자B. Spinoza나 라이프니츠G. W. Leibniz에게서 보이는 물질과 정신의 평행론적 이해와도 구분되는, 본성상 이원론적이면서도 경험적으로 통일될 수밖에 없는 물질과 정신의 상호교차적인 지점을 드러내는 것이기도 하다.<sup>329)</sup> 베르그손에게 경험의 지대는 개념상 서로 대립

---

지성인 경우, 베르그손이 직접 순수 지성이라고 강조한 것은 아니므로, ‘(순수)지성’으로 괄호 표시하고, 『두 원천』의 경우 ‘지성적 인간’, ‘인간의 지성’ 등의 표현에 이미 지적임과 구분되는 순수 지성의 의미가 포함되어 있으므로, 꼭 필요한 부분이 아니라면 그냥 ‘지성’이라는 말을 사용할 것이다.

329) 앞서 언급된 “실증 형이상학” 강연에서, 당대의 프랑스 철학자이자 역사가인 엘리 알레튀E. Halévy는 베르그손에게 『물질과 기억』에서의 ‘물질과 정신의 관계’에 대해 질문한 바 있다. 알레튀는 만일 ‘정신과 물질 사이에 정도상의 차이가 아닌 본성상의 차이가 있다면, 『시론』에서 ‘질적인 것’과 ‘양적인 것’ 사이에 수립되었던 근본적인 이원론이 보존되지만, 『물질과 기억』의 제4장에서처럼, 물질과 정신을 ‘긴장tension’과 ‘이완extension’ 사이의 정도상의 차이들로 말한다면, 정신과 물질은 일원론의 관계인 것처럼 보인다’는 점을 지적하며, ‘그렇다면 베르그손에게 순수 물질과 순수 정신은 서로에게 작용하는 환원 불가능한 실재들이 아니라, 단지 사유에 의한 추상들이고 논리적인 한계들에 불과한 것인가?’ 하고 묻는다. 이에 대해, 베르그손 자신은 ‘우리가 직접적으로 물질과 정신을 경험한다는 것을 수립하고자 시도’했으며, ‘경험은 실제로 저 둘 사이에 통일이 이루어질 수 없을 정도로, 저 둘이 근본적으로 다른 것은 아님을 알려 준다’고 답한다. 다시 말해, 정신이 물질에 삽입된다면, 정신은 연속적인 하강을 통해 물질에 근접해야 할 것이고, 물질을 모방함으로써 물질에 삽입될 수 있다는 것을 의미한다는 것이다. EP., p. 261(강조는 베르그손이 한 것이다).

이와 비슷하게, 베르그손은 “정신과 물질”의 주제로 열린 프랑스 철학회에서(1904) 영혼과 물질에 대한 데카르트적인 정의에서 파생된 근대의 지각 이론의 문제점을 지적한다. 데카르트에 따르면, 영혼은 오직 ‘res cogitans(생각하는 실체)’로, 물체는 오직 ‘res extensa

하고 모순적일 수밖에 없는 정신과 물질에 머무른다면 결코 해결되거나 성립할 수 없는 운동들의 주고받음과 가변적인 힘들의 장(場)이고, 행위는 그 한 가운데에서 발생하는 주체와 대상 간의 현행적인 시간적 관계를 의미했다. 역으로 ‘옛 정신주의’가 물질과 정신의 관계를 제대로 설명하지 못한 이유는 물질과 정신을 애초에 서로 다른 본성으로 규정함으로써 출발한다는 것에 있다. 즉 정신을 이성, 오성 등의 가장 전진한 높은 수준의 형태 또는 비연장성으로 규정하고, 물질을 그에 대립하여 연장성이나 가장 열등한 형태로 규정한 후, 물질의 운동을 의식 상태를 모방할 수 있을 정도로 복잡성을 지닌 수준으로 올리고, 의식을 위에서부터 타성적인 물질의 수준으로 낮춤으로써, ‘물질과 정신의 일치’를 설명한다고 해보자. 그렇다 하더라도 물질과 정신의 본질은 여전히 그 대립을 구성하는 데에서 발견될 것이므로, 결국 그 일치나 결합은 스피노자나 라이프니츠에게서 보이는 것과 같은, 동일한 실체가 지닌 두 속성 즉 동일한 원본에 대한 동일한 번역이거나, 예정 조화에 의해 번역조차 필요 없는 단일 실체 자신에 대한 번역 관계로 되돌아가는 것이 될 것이다.<sup>330)</sup>

반면 베르그손의 ‘새 정신주의’는 ‘정신 자체’나 ‘물(物) 자체’와 같은 ‘절대’의 영역을 전제하지도, 그것을 향하지도 않는다. 반대로 가령, ‘실어증’과 같은 정신이 요구되지 않을 것 같은 가장 열등한 심리 상태, 즉 가장 복잡한 물리적인 상태들만이 조건이 되는 듯한 질서에서, 왜 ‘어떤 비결정성’이라는 전혀 새로운 순

---

(연장된 것)’로 규정되어야 하지만, 베르그손이 보기에 이런 정의들은 형이상학의 관점에서 실재들에 대한 함당한 표현일 수 없다. 왜냐하면 전자의 경우 ‘무의식’의 측면이 간과되고, 후자의 경우 ‘감각적 질들’은 무(無)로부터의 창조가 되기 때문이다. 여기서 영혼과 신체의 결합은 분석하지 않아도 될 단순한 사실 중의 하나가 될 뿐이다. 그러나 베르그손은 진실은 오히려 이러한 전통적인 외부 지각에 대한 이론들을 포기할 때, 즉 형이상학이나 심리학적인 함축을 전혀 모른다 하더라도, 탁자에 대한 자신의 지각과 탁자 자체 사이에 일치와 동일성이 있다고 확신하는 상식에 훨씬 더 가까울 것이라고 설명하며, 결국 이런 종류의 철학으로 되돌아가게 될 것임을 피력한다(*Mélanges*, p.644-645. EP., p. 287).

젊은 들뢰즈와 나눈 서신에서 베르그손은 다음과 같이 말하기도 한다. “‘물질’과 ‘정신’은 더구나 이 경험의 평면들의 세밀한 분절을 지칭하기에는 너무도 큰 단어들입니다. ‘네’와 ‘아니오’는 철학 안에서 생식력이 없지요. 흥미로운 것은 어느 정도로 그런가입니다. 이 새로운 관점에서 정신과 물체라는 오래된 문제는 새롭게 제기될 수 있습니다. 철학이 요구하는 것은 치수에 맞게 재는 것입니다.” *Critique : Bergson en bataille*, vol.732, 2008(5월), p. 406(강조는 베르그손이 한 것이다).

330) “실증 형이상학” 강연의 두 주제 중 하나인 ‘정신-물리학의 평행주의’는 스피노자와 라이프니츠에게서 보이는 평행론을 염두에 둔 것이다. 실제로 베르그손은 『창조적 진화』에서 스피노자Spinoza와 라이프니츠의 주장을, 각각 다른 행태를 하고 있다고 하더라도, 물질과 정신의 관계에 대한 평행론parallélisme으로 설명한다(EC., p. 350).



간이 나타나는가에 집중한다. 그런 한에서, 이 ‘사실상의 간격un écart de fait’의 순간은 그 자체로 물질이나 정신 중의 하나의 질서로는 환원되거나 설명할 수 없을, 그러므로 물질과 정신이 구분되면서도 서로 모종의 관계를 이루는 것으로 설명되어야만 할 경험을 의미할 것이다.<sup>331)</sup> 물론 관련된 사실들이 물리적인 사실들 중에서도 생리학적인 사실들에 속하고, 그 중에서도 뇌와 관련된 상태들이 한에서 제한적이기는 하다. 그럼에도 “선택의 순간”을 의미하는 이 비결정성은, 앞서 논의했듯, 정신의 단초로서 충분히 제 역할을 한다. 바로 이런 까닭에, 베르그손이 추구할 형이상학과 실천 철학은 기존의 철학처럼, 고매한 사변의 영역이나, 물질적 운동을 초과하거나 경험과 현상을 초월하고 그것들로부터 독립적인 세계를 위한 것이 아니다. 그의 ‘새 정신주의’는 오직 경험적 사실들에 근거해, “정신주의를 극도로 좁은 땅으로 좁힘으로써”, 정신주의의 힘을 더 확장시키고, “정신주의가 지니고 있던 모호함들을 사라지게 할 인식론”을 다시 수립함으로써, 결국 정신주의가 방법에서는 가장 경험적이면서도, 귀결들에서는 가장 형이상학적인 이론일 수 있게 하는 것을 향한다.<sup>332)</sup> ‘지적임’에 내포된 “생명에 의한 정신 또는 사유의 제한”은, 실제로 “인식론과 생명이론이 우리에게는 상호 불가분적인 것으로 보인다”는 『창조적 진화』 서론의 주장 속에서 아예 중심 주제로 언급된다.<sup>333)</sup>

베르그손의 새 정신주의가 추구하는 “실증 형이상학”의 의미는 이후 『사유와 운동』의 「서론 II」에서 그가 정의하는 ‘진정한 형이상학’에 잘 녹아 있다. 그것은 “모든 가능한 세계”의 형이상학이 아닌 “우리가 살고 있는 세계”의 형이상학이며<sup>334)</sup>, 경험에 의존하지 않는 실체, 의지, 관념, 신(神), 본질, 선(善) 등에서 내려와, 변화, 운동, 힘, 현상의 실재를 포착하려는 철학이다. 그러므로 이 새로운 형이상학은 “설명적 관념une idée explicative”과 “실행적 원리un principe

331) 비에이아르바롱은 이 “옛 정신주의”에는 멘느 드 비랑 뿐만 아니라, 라베송과 꾸쟁V. Cousin의 노선에서 프랑스 정신주의를 재평가하려고 하였던 심리학자 뿔 자네Paul Janet 까지도 포함된다고 본다. 비에이아르바롱에 따르면, 베르그손이 철학을 새로이 출발시키는 ‘사실들의 영역’은 ‘실증주의’에도 대답하기 위한 것인데, 자네는 여전히 꾸쟁식의 실증주의의 절충주의에 머물러있기 때문이다. 더 자세한 논의는 Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson, La vie et l'action*, p. 10-11을 참고.

332) EP., p. 248.

333) EC., Avant-propos.

334) PM., p. 44.

agissant”를 혼동하여 실행적 원리를 하나의 관념으로 체계들을 만들려는 기존의 형이상학과 다르다.<sup>335)</sup> 그것은 추상적인 관념들에 의존적인 체계들 속에서 존재와 경험을 설명하는 대신, “좀 더 높은 정확성”을 목표로, 소위 “과학주의”에 물들지 않고, “과학의 통제에 따르면서, 과학을 진보시킬 수 있는 철학”<sup>336)</sup>이고, 그로써 검증 가능한 형이상학으로서 “실행적 원리”를 발견하려는 시도일 것이다.<sup>337)</sup>

바로 이러한 맥락에서 ‘지적임의 방향’은 베르그손 행위 철학의 두 번째 핵심으로, 생명의 역할이 그 ‘실행적 원리’에 있음을 알려준다. 즉 베르그손이 다루는 생명 역시, 정신 및 사유의 경우와 마찬가지로, 어떤 추상적 개념이나, 생물학에서 분류들을 통해 개체들과 종(種), 계통 등으로 다루는 항목들, 또는 칸트가 그러했듯, 근대 과학적 사유에서의 물리적인 자연적 힘의 법칙에 종속되는 생명을 의미하지 않는다.<sup>338)</sup> 앞서 보았듯, 생명이라는 행위의 규제적 원리는 정신만을 제한하는 것이 아니라, 물질의 운동들 역시 가능한 행위의 영역을 통해 제한한다. 즉 생명은 물질적 운동들의 법칙에 종속되지도, 영혼처럼 비가시적이라는 데에서 그 본성을 다하지도 않는다. 생명은 실제로 저 둘을 행위를 통해 경험의 세계에 등장시키는 원리, 즉 현상 또는 실재의 세계에 생성과 변화를 가져오는 원리이면서, 동시에 ‘생명’이라는 이름을 부여받을 수 있는, 살아있는 존재의 내부로부터 느껴지는 어떤 힘과 노력의 방향에 그 의미가 있다. 베르그손이 선배 철학자 자네Paul Janet의 ‘주의l'attention’를 설명하면서, “주의 속에서 우리의 활동성에 대해 갖는 느낌은 단순히 유기적 운동을 의식하는 것이 아니다. 그것은 욕구 또는 관념에 내재하는 힘에 대한 의식이며, 즉 그[유기적] 운동을 결정할 수 있는 힘에 대한 의식이다. 그것은 어떤 이끄는 노력un effort directeur에 대한 의식이고, 관념에서 운동으로의 이행에 대한 느낌이다”<sup>339)</sup>라고 강조한 것은

335) PM., p. 48.

336) PM., p. 70.

337) 『창조적 진화』 역시, “이 새로운 영역[생명]에서 철학은 과학을 따라가면서 과학적 진리 위에 형이상학적이라고 부를 수 있는 아주 새로운 종류의 인식을 겹쳐놓아야 할 것이다”라는 주장으로 이것을 설명하고 있기도 하다. EC., p. 200.

338) 베르그손이 『창조적 진화』에서 다루는 ‘진화’의 의미를 자연 과학적인 측면에서 고찰해보려는 시도와 귀결에 대해서는, ‘황수영, 「생성철학과 진화의 개념, 베르그손 진화론 해석의 현재성에 관하여」, 『동서철학연구』, 57호, 2010, 한국동서철학회 논문집을 참고로 하면 좋을 것이다.

339) “형이상학의 원리와 심리학의 원리”(1897). 강조는 베르그손이 한 것이다.. EP., p. 193.

바로 이 지점을 보여준다. 즉 생명의 출현은 물질적 운동들보다 더 강한 크기의 힘의 출현을 의미하지 않는다. 그것은 물질적 운동들보다 유연하여 ‘개체의 의식과 함께’ 운동의 방향을 원하는 대로 이끌고, 결정할 수 있는 힘이고, 이후 『창조적 진화』에서 설명되듯, “의지된 것 *du voulu*”을 통해서 “생명적인 것 *du vital*”의 질서를 세계에 가져오려는 노력의 등장을 의미한다.<sup>340)</sup> 즉 ‘무기물 *la matière inorganique*’로부터 ‘유기물 *la matière organique*’이 탄생하는 과정은, 생명의 관점에서 보자면, 단지 물리적 비결정성의 순간만을 의미하는 것이 아니다. 그것은 그 유기체의 탄생과 함께 ‘비유기적 세계 *le monde inorganique*’를 ‘유기적 세계 *le monde organique*’로 바꾼다는 것이고, 그로써 실재 전체에 생명 자신이 원했던 질서를 가져온다는 것, 그렇게 연속될 생명 자신의 실현 과정을 의미한다. 그러므로 이 노력은, 『창조적 진화』가 설명하듯, 무엇보다도 개체의 의식 속에서 느껴지는 힘이며, “개체적인 노력보다 훨씬 심층적이고, 환경에 독립적이며, 한 종(種) 대부분의 대표자에게 공통적인 것이고, 그것들을 이루는 물질보다는 그것들이 보유하는 배(胚)들에 내재적이어서 후손들에게 유전될 것이 보장된 노력”이어야 할 것이다.<sup>341)</sup> 베르그손은 이 모든 유기체들에게 공통된 것이자, 생명의 진화 자체를 가능하게 했던 생명의 원동력을 생명의 “근원적인 약동 *élan originel*” 또는 “생명적 도약 *élan vital*”이라고 부른다.<sup>342)</sup>

이렇게 본다면, “진화 *l'évolution*의 관념은, 변화의 관념 이상으로, 필연성 *nécessité*의 관념을 함축하고 있다”<sup>343)</sup>는 베르그손의 언급은, 기존까지의 베르그손 연구를 통해서만 주목받지 못했지만, 그가 강조하듯 생명의 의미와 관련한 중요한 메시지를 담고 있음을 알 수 있다. 이것은 곧 생명은 이미 언제나 그것이 개체적 존재를 통해 필연적으로 수행 중일 때에만, 실재와 그 존재의 살아있음의 현행적인 원천이 된다는 것을 의미하기 때문이다. 다시 말해 생명이 ‘실증 형이

340) EC., p. 225.

341) EC., p. 88.

342) EC., p. 88 : 이후의 글에서도 ‘약동’과 ‘도약’은 ‘*l'élan*’을 지시하는 두 용어들로 사용될 것이다. 원어로는 한 단어인 ‘*l'élan*’은, ‘약동’과 ‘도약’이 한글에서 조금씩 다른 의미를 지니듯, 사실 생명의 운동과 관련하여 ‘연속적인 측면’과 ‘불연속적인 측면’을 동시에 함축하고 있다. 즉 ‘약동’이 근원에서부터 이어져온 생명적 운동의 연속된 흐름의 측면을 의미한다면, ‘도약’은 그럼에도 질적 차이를 통해 불연속적인 다음으로 진행되어야 하는, 즉 불연속적인 것을 내재화하고 연속하게 하려는 생명적 힘을 의미한다고 하겠다.

343) EP., p. 231 : “파리 국제 철학 학술 대회(1900년 8월)”. 강조는 베르그손이 한 것이다.

상학’을 가능하게 하면서 동시에 ‘실행적 원리’가 될 수 있는 것은, 생명은 언제나 생명적 개체에게, 멀라키J. Mullarkey가 설명하듯, “수행적인performative 것”이라는 데에 있다.<sup>344)</sup> 즉 베르그손에게 행위가 생명이라는 행위의 법칙을 따라 필연적으로 실천된다는 것은, 동시에 생명적 질서에 따라 실재의 일부가 되어 실재의 삶을 현실화한다는 것을 의미한다. 나의 개체적인 실천과 운동이 곧 형이상학적인 지위를 부여받는 것이다. 이미 논의했듯, 생명적 존재자에게 행위는 무엇보다도 생명의 필연적인 법칙의 수행이고, ‘지적 노력’을 통해 행위 속에서 행위가 탄생될 외부 환경들과의 소통을 의미했다. 그리고 이 ‘지적 노력’의 방향은, 현상과 경험의 내부에서, 주어지는 외부의 운동들을 생명적 존재 자신의 행위의 논리로 재구성한 삶의 실행 이외의 것이 아니다. 역으로 ‘지적 진행’이 없다면 행위는 이루어지지 않는다. 지각이 무엇보다도 행위의 관점에서 설명되어야 하고, ‘삶에의 주의’에 따른 기억의 행위들이 지각보다 우선해야 한다고 할 때, 의미하고자 하는 바가 바로 이것이다.

그러므로 베르그손에게 “행위”와 “행위가 함축해야 하는 삶”은, 소위 순수 지성의 삶이나 실천 법칙, 또는 도덕적 관념들에 앞서, 생명이 생명체와의 관계를 알리며 생명 자신의 운동을 실현하기 위해 형성하는 ‘도덕적 실천의 지평’을, 살아있는 존재자의 가장 근원적인 차원으로 드러낸다. 이 ‘수행적 실천의 장’은 생명적 존재자가 자신의 존재 원리가 되는 생명의 운동 자체로 인해 행위를 “필연성의 형식” 즉 “의무”로서 부여받되, 그럼에도 그 행위가 의식 또는 정신의 자유를 통해 실현되거나 발견되어야 하는 원리의 실천을 의미하기 때문이다. 그런데 이 ‘수행적 실천의 장’은 앞서 논의한 바 있듯, 생명적 존재자가 자신 안에서 생명의 원리를 발견하고 생명적 운동을 실현할 계기를 발견하는 심리[학]적인 지대와 다른 것이 아니다. 즉 이 심리[학]적 지대는 개체적 존재자가 자신의 근원과 언제나 공존함으로써 드러내는 역동적인 의식의 지평을 의미한다. 다시 말해, 생명적 개체는 결코 단번에 완성되는 존재이거나 독립적인 능력을 통해 세계의 질서를 총체화 할 수 있는 존재가 아니다. 오직 행위를 통해 자신의 근원과 함께 개체 자신 역시 실현할 수 있고, 그 효과로서 시간적이고 역동적인 질서를 세계에 가져올 수 있을 뿐이다. 말하자면 베르그손의 생명철학과 의식철학의 고유성

344) J. Mullarkey, “Breaking the circle : *Élan vital* as performative metaphysics”, *Annales bergsoniennes IV*, p. 591-600.

을 보여주는 이 심리학적 지평은, 기존의 의식철학과 주체 철학이 의식적 존재의 근거를 신(神)적인 존재에게 두거나, 초월적 지대에 의지하여 정적인 체계로 설명한 것과 달리, 곧장 ‘수행적 실천의 장’을 드러낸다는 점에서 그의 독특한 도덕 철학을 알린다. 바로 이 심리[학]적 지대로 인해, 개체는 생명의 운동 자체를 따라야 하는 힘, 또는 저항할 수 없는 힘으로 느끼며, 생명의 고유한 운동에 “공감”할 수 있다.<sup>345)</sup> 『두 원천』에서, 순수 지성과 무관한 도덕의 두 영역으로 제시되는 “초지성적supra-intellectuelle”이거나 “지성이하의infra-intellectuelle” 지대는 바로 이 심리[학]적인 지대를 의미한다.<sup>346)</sup>

중요한 것은 영혼의 열림과 닫힘, 즉 각각 열린도덕과 닫힌도덕을 의미하는 이 두 도덕의 지평은, 개념이나 분석을 통한 앎의 능력인 순수 지성과 무관하게 존재론적으로 “주어지는” 지평이라는 것이다. 지금까지의 논의를 통해 알 수 있듯, 도덕 그 자체는 행위의 근원에 생명이 있음을 알리며, ‘의식에 직접적으로 주어지는 행위의 필연적인 형식’이자, ‘생명의 고유한 본질로 인도하는 인식’을 의미한다. 순수 지성은 이 두 영혼의 지대 사이의 중간적 장(場)에 위치하여, 이 “두 힘들이 서로 섞이고, 상호 침투하여” 지성의 영역에 투사된 것들을 “순수 이성의 용어들”로 바꿀 뿐이다. 이 심리[학]적 지평의 관점에서 보자면, 순수 지성 주의가 주장하듯, 선(善)과 악(惡), 미(美)와 추(醜) 등의 관념들을 통해, 행위가 이것들에 근접할수록 도덕적이라고 말하는 것은, 오히려 행위들이 일어난 이후에 사후적으로 그 행위들을 결정한 힘들과 경험들을 배열하고 지시하기 위한 “항목”들에 지나지 않는다.<sup>347)</sup> 이미 논의한 바 있듯, 관념들이 모두 다 실질적 행위로 실현되는 것도 아니고, 관념들이 욕망과 성공 등의 다른 사회적 힘들과 대적하여 행위로 이어지기 위해서는, 관념들이 곧 실질적인 행위를 의미할 수 있게 해주는 그 “힘들”을 전제해야만 하기 때문이다. 또 선(善)의 이데아가 의무와 도덕적 행위들의 근원에 있다면, 어떤 행동들이 그 이데아에 부합하는지를 설명해야만 하는데, 이를 위해서는 행동들의 위계를 설정하지 않을 수 없을 것이고, 만일 이 위계들이 실제로 있는 것이라면, 이 위계들을 위해 선의 이데아에 호소하는 것은 무용한 일일 것이다. 게다가, 이성의 추론을 통해 행동들의 근거를 제시

345) J. Mullarkey, “같은 곳”, p. 596.

346) DS., p. 85-86.

347) DS., p. 89.

한다고 하더라도, 그 근거는 얼마든지 다른 추론을 통한 다른 근거들에 의해 기존의 합리성을 박탈당할 수도 있다. 요컨대 어떤 순수 지성적 관념들을 근거로 하더라도 베르그손 철학이 취하는 이 ‘행위의 우선성’을 부정할 수 없을 것이다.<sup>348)</sup>

그러므로 이 생명으로부터 직접 주어지는 행위의 필연성과 우선성에 관념이 작동한다면, 그것은 이미 생명적 개체의 실질적인 행위 속에서 실현되어야 할 것이다. 이것이 곧 베르그손이 언급한 ‘참된 지성주의’이다. 그에 따르면, “진정한 지성주의란 자신의 관념들을 사는 vit 것”이다.<sup>349)</sup> 반대로 ‘정신에서 움직이는 관념들을 고체화한 개념들로 부동화하고, 마치 동전을 다루듯 조작하려는 것’은 거짓된 지성주의 un faux intelletualisme이다. 왜냐하면 후자의 작업은 살아있어야 할 정신의 활동을 무력화하는 것이기 때문이다. 그것은 실재에 변화와 생성을 가져오는 생명의 원리에 주의하지 않는 것이고, 직접적으로 주어지는 의식적 사태들에서 눈을 돌리는 것이며, 결국 정신의 살아있음을 통해 드러날 실재의 본 모습을 가리는 것이 될 것이다. 여기서 ‘정신의 살아있음’이란 당연히 정신이 고매한 영원불변의 지위에 있다는 것이 아니다. 생명의 운동에 따르고 공감하는 한에서, 생성되는 실재의 부분이 되고, 그 실재를 자신의 운동으로 ‘수행’함으로써 그 자신 역시 현시한다는 것이다. 따라서 이 ‘지적임’은 진행될수록 그것이 실재의 창조 또는 재창조를 의미한다 하더라도, 그것이 합리적으로 진보하는 실재의 내용과 경험 자체라는 점에서, 결코 실재와 경험에 대한 표상이나 재현을 의미하지 않는다. 이런 까닭에, 역동성의 실재를 떠나지 않는 베르그손의 새 정신주의가, 칸트를 비롯한 순수 지성주의를 저지하기 위해 제시하는 ‘참된 지성주의’는, 칸트의 순수 이성의 실천 법칙을 대신할 ‘참된 실천 법칙’ 또는 ‘참된 실천 형이상학’이라 부를 수 있을 것이다.

이런 맥락에서 ‘참된 지성주의’이자 ‘삶의 수행’은 상징이나 부호 없이 실재의 내부에서 그것을 인식하고, 실재의 운동과 일치하는 활동이라는 점에서 “직관”과 그 의미가 상통한다.<sup>350)</sup> 그렇다면 ‘참된 지성주의’는 결국 직관 역시 단지 참을 위한 사변적 활동에 그치는 것이 아니라, 생명적 존재자의 활동인 한에서 반드시

348) M. Barthélemy-Madaule, 『같은 책』, p. 177-178.

349) EP., p. 265.

350) J. Mullarkey, “같은 곳”.

실질적인 행위로 이어진다는 것을 의미하고자 했던 것일까? 만일 그렇다면 그것은 단지 생명이 직접적으로 부여하는 필연적 행위의 요구라는 점에서 도덕적 행위의 지평이 주어지는 것이고, 살아가기 위한 행위들이 모두 도덕적 행위가 된다는 의미가 될 수도 있다. 그렇다면 ‘순수 지성주의’의 도덕에 맞서 도덕의 근원이 생명에 있다고 주장하는 것은 불가피하게 도덕적 행위의 기준을 상실하는 귀결을 받아들여야 한다는 것인가? 이후의 논의들은 이 중요한 문제들에 대한 해결들을 위한 것이 될 것이다.

그 해결들에 대한 실마리는 베르그손 자신이 『두 원천』에서 『창조적 진화』의 작업을 참고했듯, 우선 『창조적 진화』에서 주어진다. 『창조적 진화』는 본능과 지성, 직관 등을 생명으로부터 분기된 행위 능력들로 새롭게 규정하고, 생명의 운동과 관련하여 어떤 역할들과 본성들을 분배받는 것인지를 밝힌다. 그런데 이 작업들은 실천 철학의 지평에서 매우 중요하다. 왜냐하면 ‘(순수)지성적 존재 안의 본능’을 의미하는 직관, 즉 “무사심하게 되어 자기 자신을 의식하고 대상에 대해 반성할 수 있으며 그것을 무한히 확장할 수 있게 된 본능”<sup>351)</sup>은, 기존의 철학이 인간의 정신적 활동의 전부라고 여겨왔던 명백한 의식 안에서의 (순수)지성 또는 이성의 활동이, 단지 인간적 영혼의 지대들 중의 일부임을 알려주기 때문이다. 즉 (순수)지성은 인간의 조건과 한계들로 인해 그 근원을 알 수 없고, 그렇기 때문에 상대적이거나 선험적인 것으로 설명할 수밖에 없는 인식 능력이 아니다. 비록 지나간 사실들에 대한 사후적인 관점이라고 하더라도, 생명의 진화의 역사는 본능과 (순수)지성을 “처음에는 혼합되어 있었으나 성장하면서 분리되어야 했던 생명에 내재하는 두 역량puissance”이, 생명이 지닌 물질에 대한 행위라는 “단 하나의 동일한 문제에 대해 분기하면서도, 동등하게également 능숙한 두 해결 방식”이라는 결론을 가능하게 한다.<sup>352)</sup> 또 『창조적 진화』의 제3장에서 시도되는 일종의 사고 실험은, 정신이 ‘지성성!intellectualité’을 향할 수록 실재가 더욱 ‘물질성matérialité’의 방향에서 드러난다는 것을 통해, 정신과

351) EC., p. 177-178.

352) EC., p. 134, 144 : “하나의 유기체를 통해 나타난 생명은 우리 생각으로는 무기 물질 matière brute에서 무언가를 얻어내려는 특정한 노력이다. 따라서 바로 이 노력의 다양성이 본능과 지성에서 바로 눈에 띈다고 해서, 그리고 심적 활동l'activité psychique의 이 두 형태들 속에서, 무엇보다도, 무기 물질에 대한 서로 다른 두 행동 방식을 본다고 해도 놀라지 않기를 바란다.”(EC., p. 137).

물질이 일방적으로 형식을 주고받거나 알 수 없는 예정 조화에 따르는 것이 아니라, 점진적인 상호 적응에 의해 서로를 창조하는 것임을 드러낸다.<sup>353)</sup> 말하자면 (순수)지성의 논리와 과학의 작업이 생명을 통해 정당성과 근거를 마련하게 되는 것이다.

직관 역시, 기존의 철학에서처럼, 현상적 경험 세계 이전에, (순수) 지성과 과학의 작업보다 앞서 진리를 발견하는 ‘선(先)-논리적인’ 작업을 위해 등장하지 않는다.<sup>354)</sup> 오히려 (순수)지성이후에, (순수)지성의 한계와 불충분성을 알리며, 우리를 “생명의 내부”로 이끌기 위해 등장한다.<sup>355)</sup> 그러므로 생명으로부터 근원하는 심리[학]적 지대를 알리며 (순수)지성의 작업 이후에 등장하는 직관은, 동일하게 생명으로부터 부여받은 수행적인 실천의 능력이라 하더라도, 그 수행으로 인한 행위의 지평이 더 이상 직접적으로 물질에 대해 작업하는 지평이 아니라는 것을 의미한다. 직접적으로 물질적 운동에 삽입하여 그 운동을 원하는 비결정성의 방향으로 바꾸는 생명적 활동은 본능과 (순수)지성이 작업하는 지평이다. 우선, 직관은 본능이 생명 자신의 유기화의 작업과의 절대적 일치로서, 거의 자동적이고 무의식적으로 진행되는 행위이고, 생명 자신과의 “공감”을 의미하는 한에서, 본능과 공감을 공유한다. 하지만 본능이 행위에 내포된 대상에 대한 필연적인 완전한 앎과 그 앎의 필연적 수행성으로 인해, 자신의 대상을 변경하거나 다른 대상으로 확장할 수 없는 한계를 지닌 것과는 달리 자신의 대상을 무한히 확장할 수 있다는 점에서 본능이 실현하지 못하는 자유로운 활동의 능력을 지니고 있다. 더 나아가 직관은, 더 이상 순수한 사변적 인식이 아니라 행위의 관점에서 물질을 다루고 이용하기 위한 실용적인 인식 및 행위의 능력을 의미하는 (순수)지성과도 구분되어, 결국 지성의 부동성과 불연속성의 틀이 가리는 실재의 본 모습을 실질적인 행위와 경험의 지대로 가져오기 위한 정신적 노력의 지평을 의미한다. 『시론』에서부터 알 수 있었듯, 지속이라는 의식의 시간적 흐름을 발견하는 정신의 또 다른 시선은, 표면에서의 삶을 형성하는 사회적이고 관념과 습관

353) EC., p. 201-207.

354) Max Scheler, “생명 철학의 시도들Tentatives d'une philosophie de la vie”, *Annales bergsoniennes VIII : Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, PUF., 2014(p. 63)에 부분 번역되어 수록된 막스 셸러의 글(“Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson”, Leipzig, *Die weißen Blätter*, hrsg. von Erik-Ernst Schwabach, Leipzig, Verlag der weißen Bücher, I (1913), 3, p. 203-233) 참고.

355) EC., p. 178.



들, 또는 언어라는 장벽을 극복하고 내면의 고유한 시간적 흐름에 공감하고자 주의하는 정신의 노력을 의미했다.<sup>356)</sup> 그것은 표면을 형성하는 외부의 시선들로부터는 소외되지만, 내부의 심층으로부터 직접적으로 느껴지는 고유한 운동과 일치하는 경험이었고, 그 내적인 이질적 연속 자체가 되어 자유로운 시간적 인과를 형성해나가는 노력의 행위를 의미하기도 했다.

그러므로 『시론』에서 ‘의식의 지속’을 발견했으나, 베르그손의 고유한 철학적 의미를 부여받지 못했던 직관이<sup>357)</sup>, 생명체의 행위의 관점을 드러내는 『물질과 기억』의 제4장에서, 실천적 관심과 사회적 삶의 요구에 따른 인식 즉 기존의 관념론 및 실재론의 관점에서 벗어나 실재를 그 자체로 드러내야 위한 새롭게 “따라야 할 방법”으로 제시되고<sup>358)</sup>, 이후 『창조적 진화』에서 결국 생명의 본질과 관련하여 위와 같은 의미를 규정받는다는 것은 베르그손의 실천 철학의 관점에서 매우 중요한 지점을 표시한다. 이것은 의식의 지속이 의미하는 심리[학]적 지평이 결국 존재자와, 그 존재자의 행위 및 존재의 원리인 생명의 공존이 만들어내는 역동적인 도덕의 지평임을 알려주기 때문이다. 이러한 관점은 『물질과 기억』과 『창조적 진화』 사이에 발표되어, ‘직관’을 베르그손 자신의 고유한 철학적 방법으로 설명하는 「형이상학 입문」에서도 잘 드러난다. 「형이상학 입문」에 따르면, 무엇보다도 그 내부에서 직접적으로 직관을 통해 파악하는 실재는 ‘지속하는 자아’이다. 왜냐하면 “다른 어떤 것과도 지적 intellectuellement으로 또는 차라리 정신적으로 공감할 수 없지만, 우리 자신과는 분명히 공감”하기 때문이다.<sup>359)</sup> 그런데 “내가 그 상태들을 경험하고 있을 때, 그것들을 그렇게도 긴밀하게 유기적으로 연결하여 심층으로부터 생기를 부여하는 것은 그것들 각각을 구분될 수 없는 하나로 만드는 생명une vie commune”에서 비롯한다.<sup>360)</sup>

356) 이미 논한 바 있듯, 『시론』에서는 지속은 ‘우리를 그냥 살아가도록 내버려 둘 때’ 발견되는 것이라고 표현하기도 한다. 그러나 이 표현은 지속을 발견하는 것이 그냥 아무렇게나 살아가는 데 있을 만큼 쉬운 일이기 때문이 아니라, 그만큼 사회적이고 공간적인 익숙한 삶의 표면에서 지속이라는 의식의 가장 직접적인 사태로 돌아가는 것이 어렵다는 것을 의미하는 것으로 이해해야 할 것이다.

357) 『시론』에서 직관은 단지 ‘내부에서 바라보기’ 정도의 의미에서 “정신의 단순한 직관”, “공간 직관”, “직접적 직관” 등 다양한 의미로 사용된다 : DI., p. 56, 58, 68참고.

358) MM., p. 203-204.

359) PM., p. 182.

360) PM., p. 183.

“내적 생명la vie intérieure은 이것들 모두이며, 질의 다양함, 진행의 연속성, 방향의 단일성이다. 그것을 이미지들로 표상할 수는 없을 것이다. 내적 생명은 개념들concepts에 의해, 즉 추상적인 관념들에 의해서는, 그것들이 일반적이든 단순한 것들이든 더더욱 표상될 수 없을 것이다.”<sup>361)</sup>

그러므로 직관을 통해 지속하는 의식의 가장 심층에서 생명을 발견한다는 것은 다음의 중요한 사실들로 이어진다. 우선, 의식의 흐름으로 경험되는 지속이 의식적 존재의 자유의 지대를 의미한다고 하더라도, 그 의식적 시간은 결코, (순수)지성의 인식 능력과 마찬가지로, 경험과 인식의 선험적 조건이나, 신의 역량이 보증하는 무한한 지평, 실존 철학의 유아론적 상황처럼 존재의 근거 없음을 의미하는 주체의 영역으로 나아가지 않는다. 시간적 연속의 바탕에는 언제나 생명이 생명적 존재자의 존재의 원천이자 행위의 법칙으로 있다. 말하자면 의식에 직접 주어지는 시간의 연속은, 개념이나 관념을 통해서도 결코 파악할 수 없는, 오직 실존 법칙으로 수행되어야만 경험되는 생명을 드러낸다. 그러나 그렇다고 생명이 생명적 존재자가 결코 벗어날 수 없는 존재론적인 조건 및 한계를 의미하는 것은 아니다. 그 생명의 본질과 의미는 시간적 지평을 진행하는 한에서 비결정성의 미래를 남겨두는 데 있기 때문이다.<sup>362)</sup> 물론 생명의 운동성은 물질의 운동을 통과해야 하는 한계로 인해 분열과 분기를 통해 도약을 실현하는 제한적인 원리이다. 그러나 직관의 수행은 물질적 대상들로부터 자유로운 정신의 활동이, 정신 자신의 근원이 되는 생명의 내부로 들어가는 것 자체를 의미한다. 그러므로 베르그손의 참된 지성주의가 의미하는 도덕 철학의 지평과 의미는 바로 이 직관의 역량에 달려 있다. 수행의 원리이자 존재의 원천인 생명은, 그것을 실질적이고 현행적인 경험의 세계에서, 실존의 법칙이자 의지된 실재의 역량으로 실현하려는 직관에 의해 언제나 새롭게 규정되고 재 발굴된다.

궁극적으로 베르그손이 기존까지 도덕의 능력들과 지대들을 의미한다고 여겨지던 의식, 정신, 이성, 영혼, 의지 등의 용어들 대신 ‘심리[학]적’이라는 용어를 사용하는 이유 역시 바로 여기서 찾을 수 있다. 지금까지의 논의를 토대로 하자

361) PM., p. 185.

362) 열린도덕의 경우를 이에 대한 실례로서 이후의 논의를 통해 확인할 수 있을 것이다.

면, ‘심리[학]적’ 지대는 결국 진정한 시간인 지속 및 생성되는 실재들과의 소통을 통해, 기존까지의 정적인 철학적 체계가 인식능력들 및 세계들의 논리적 구분 속에서 야기해 온 일종의 ‘악순환’을 해체하고, ‘선(善)순환’을 낳는 살아있는 정신의 지대를 의미한다. 종합하자면 베르그손의 실천적 지평에서 도덕은, 부동적인 것들을 통해서만 포착할 수 없는 주변의 운동들과 역동적인 세계들의 진리들을 행위를 통해 끌어안는다는 것에서 기원하고 성립한다. 이 시간과 함께 하는 살아있음의 지대는 행위 속에서 행위자 역시 자신의 운동과 공감할 뿐만 아니라, 현상하고 경험하게 될 실재의 운동들과도 공감하는 한에서만 가능한 지대를 의미하기 때문이다. 즉 이 지대는 주체와 세계를 동시에 드러낸다. 이 ‘심리[학]적’인 지대를 도덕적 지평으로 여는 직관과 공감의 도덕적 능력들에 대해서는 이어지는 도덕 장(章)의 논의를 통해 다루게 될 것이다.

## 제 2 절. 생명적 행위의 본질 - 도약

『창조적 진화』에서 다루는 생명의 본질은 바로 이런 맥락에서 베르그손의 실천 철학의 중심에 있다. 왜냐하면 생명은 개체인 우리에게 부과되는 실천의 원리이지만 동시에 우리의 실천을 통해서만 열리고 또한 극복될 수 있다는 데에서 그 본질을 드러내기 때문이다. 그러나 생명은 기존의 모든 설명적 관점을 벗어나고, 개념이나 표상을 통해서 이해할 수 있는 것이 아니라, 오직 실행적인 원리로서 드러나기 때문에 주의를 기울여야 한다. 이런 맥락에서 생명을 이해할 수 있게 해주는 것은 곧 행위이다. 비에이아르바롱의 “생명에 대한 진정한 이해가 베르그손 철학의 중심에 있는 행위의 의미를 밝히게 해준다”<sup>363)</sup>는 말도 바로 이것을 의미한다.

“유기화된 기계 전체는 유기화하는 작업의 전체를 엄밀하게 재현한다(비록 그것이 근사적으로만 사실이라고 할지라도). 그러나 [여기서] 기계의 부분들은 그 작업의 부분들에 상응하지 않는다. 왜냐하면 기계의 물질성matérialité은 더 이상 사용된 수단들의 전체가 아니라 극복된 장애물의 전체이기 때문이다. 그것은 적극적인 실재réalité positive라기보다

363) J. L. Vieillard-Baron, Bergson, la vie et l'action, Préface.

는 부정négation이다. 그러나 우리가 이전의 연구에서 제시한 바 있듯이, 시각은 권리상 우리의 시선이 접근할 수 없는 무한한 것들에 도달할 수 있을지도 모르는 잠재력이다. 그러나 그러한 시각은 행위로 연장되지는 않을 것이다. 생명체의 시각은 작용할 수 있는 대상들에 한정된 유효한 시각이다. 그것은 운하화 된canalisée 시각이고, 시각 기관은 단지 운하작업을 상징하는 것일 뿐이다. 그러므로 시각기관의 창조는 그 해부학적 요소들의 집합으로는 설명되지 않는다. 그것은 흙의 퇴적이 운하의 독을 만들지는 모르지만, 운하를 파는 것은 그것으로 설명이 안 되는 것과 마찬가지이다.”<sup>364)</sup>

우선 생명의 진화를 역(逆)추적했을 때, 생명의 본질로 드러나는 것, 즉 생명 일반을 규정할 수 있게 하는 것은 “운동성 자체la mobilité même”<sup>365)</sup>이다. 하지만 최초에 폭발하듯 출발한 생명의 힘은 고갈되기 전에 자신의 운동성을 실현하기 위해, 동시에 자신을 부동화하는 물질들과 뒤섞여야 한다. 단순하고 불가분적인 행위가 유한한 도약의 마지막 단계에서 ‘물질’을 통해 자신을 외재화하는 것이다. 그런데 생명에 이렇듯 타자와 뒤섞이지 않고 내재성에만 머무른다면, 본성상 비가시적인invisible 운동이자 생명의 행위는 결코 자신의 흔적을 남길 수 없다. 무엇보다도 물질의 운동에 삼입되어, 물질이라는 우연과 타협하되, 그 우연 안에서 자신을 실현해야 하는 원리인 까닭에, 생명은 오히려 어떤 뒤섞임, 혼합의 원리이다.<sup>366)</sup> 이런 까닭에 생명이 자신을 형성하는 운동은 곧 자신을 해체하는 과정 즉 ‘연합association’과 ‘축적addition’이 아닌 ‘분리dissociation’와 ‘이분dédoublement’에 의해 진행된다. 중요한 것은 여기서 적극적인 실재는 생명의 “유기화하려는 힘forces organisatrices”<sup>367)</sup>이라는 것이다. 이 생명의 긍정으로 인해, 물질은 생명의 운동이 멈춘 지점을 표시하는 것, 즉 생명이 극복한 장애물 전체가 되어, 자신이 부정[물질성]의 계기 자체임을 알리며 등장한다. 말하자면 “생명 자체가 그것이 물질을 관통하고 물질을 유기화함으로써 물질과 연대를 이루는 한에서, 물질을 존재하도록 하는 활동성”<sup>368)</sup>인 것이다. 그러므로 생명의 본질은 여전히 ‘전진하는avancer’ 약동 즉 “유기화된 물질la matière organisée”<sup>369)</sup>

364) EC., p. 94-95 : 강조는 베르그손이 한 것이다.

365) EC., p. 128.

366) M. Merleau-Ponty, *La nature : Notes cours du Collège de France*, Seuil, 1994, p. 90-91.

367) EC., p. 93.

368) B. Prado, 『같은 책』, p. 150.

에 멈추지 않고, 자신을 부단히 추진시키는 노력의 길 위에 있다.

그러나 바로 이런 까닭에 생명의 연속된 행위는 그 행위를 실현하기 위한 노동자도 그것을 감독하는 감독관의 구분도 전제하지 않는다. 행위를 위한 목적과 수단의 구분도 따로 없으며, 이 행위를 이루는 요소들과 원인들을 찾는다는 것은 이미 이 행위 밖에서 그것을 재현한다는 것에 지나지 않는다. 다만 이 운동성 자체인 생명이 분기되고 나뉘진 도약들과 함께 한결같이 증대하는 노력을 본질로 한다면, 이 노력에 비해 결과는 불균형적이다. 노력은 갑자기 중단되거나 때로는 대립되는 힘들에 의해 마비되고, 때로는 자신이 “하고 있는 것 *ce qu'il fait*” 때문에 “해야 할 일 *ce qu'il doit faire*”에 부주의한 것으로 드러나기도 한다.<sup>369)</sup> ‘해야 할 일’이 생명적 도약을 이어가는 것, 즉 종에서 종으로 넘어갈 때 더 커지는 활동을 보여주는 것, 그 안에서 새로운 생명의 형태들을 낳는 운동성으로 언제나 앞서가려 하는 것이라면, 그 운동성으로부터 떨어져 나와야 하는 생명의 특수한 형태들은 자신이 ‘하고 있는 일’들로 인해 운동성을 단지 마지못해 받아들이거나, 언제나 그것에 뒤떨어지고, 제자리걸음 하려고 하는 것이다.<sup>371)</sup> “생명이 새로운 형태를 창조하기 위해 나아가는 행위와 이러한 행위가 그려지는 행위는 두 가지 다른 운동이며, 종종 적대적이기도 하다.”<sup>372)</sup> 생명이 관통하는 종들은 언제나 각각 가장 적은 노력으로 가능한 자신의 유용함만을 목표로 하고 있다. 따라서 “이 새로운 관점”에서 보자면, 기존의 생물학이 보듯 각각의 종들은 생명이 거둔 성공이 아니다. 오히려 “실패가 규칙처럼 나타나고 성공은 예외적이고 언제나 불완전한 것으로 나타난다.” 즉 이런 관점에서는 인간도 진화의 목적이거나 끝이 아니고, 심지어 인류를 진화 전체의 도달점이라고 할 수도 없다. 인간도 다른 종들과 마찬가지로 다른 종들에 대해, 또는 다른 장애들에 대해 여전히 투쟁하고 있으며, 언제나 이 투쟁의 결과물로서 존재한다.<sup>373)</sup>

그러므로 생명에게 행위는 필수적이다. 더 강조하자면 행위 자체가 생명이다. 그것도 생명의 본질 즉 운동성을 실현하기 위해서는 단지 지금 하고 있는 일에

---

369) EC., p. 30.

370) EC., p. 128.

371) EC., p. 129.

372) EC., p. 130.

373) 반면 지성적 인간은 특별한 의미에서 진화의 종착지이기도 하다. 이렇듯 지성적 인간의 생명에 대해 갖는 이중적인 지위에 대해서는 이후의 논의들을 통해 더 자세하게 다뤄질 것이다.

몰두하는 것이어서는 안 되고, 그 지금을 ‘넘어서기’ 위한 행위여야 한다. 말하자면, 생명은 생산된 것을 바로 그것을 창조하는 “행위”를 통해 초월하고, 있었던 것에서 이전에 없었던 것을 향해야 한다. 그러므로 생명은 더 이상 자신과 동일하게 남아있기 위해, 또는 자신과 동일한 존재를 생산하기 위한 노력이 아니다. 생명은 자신을 간직하되 그 현재를 넘어서는 행위를 통해 자신을 간직해야 하고, 그런 한에서 결정되지 않은 미래를 향해야만 한다. 즉 생명이 스스로 확장되어 자신을 실현한다는 것에는 단지 시간적인 질서만 있는 것이 아니다. 시간적 질서는 이 “넘어섬”의 결과로 등장한다. 이 옛 현재를 자유로운 미래의 새로운 현재들로 정립하는 행위, 즉 비결정성의 미래를 향하는 행위가 곧 ‘생명의 도약’이다. 즉 일종의 ‘충동impulsion’으로서 최초로 주어진 원초적 약동이, 분기를 통해 서로 소통하는 가운데 점점 나누어지고, 나뉜진 도약들이 각자 시간적 질서를 통해 새로운 형태들을 창조하면서 더욱더 많은 시간과 행위들을 낳는 것, 이것이 “창조적 진화”인 것이다. 그리고 이 창조적 역량들이 형성하는 진화로 인해 생명은 언제나 “더 포괄적인 실재réalité plus compréhensive”로 자신을 현시할 수 있다.<sup>374)</sup> 바로 이런 까닭에 베르그손의 언급처럼, “무언가가 살고 있는 곳에서는 시간이 기입되는 장부가 어딘가는 열린 채로 있다.”<sup>375)</sup> 더불어 이 도약의 자기 실현과정이 결국 생명의 진화 과정을 통해 진행되는 유기적 생명체들의 ‘역사’이다. 즉 유기적 생명체들 각각의 행위들은 도약이 간직하는 근원적 시간성을 통해 하나의 생명체 전체의 지평을 이루는 것이다.

“어느 순간, 공간의 어떤 지점들에서 아주 가시적인 하나의 흐름Un courant이 탄생했다. 자신이 차례로 유기화했던 물체들을 통과하고, 세대에서 세대를 지나는 이 생명의 흐름은 자신의 힘에서 아무것도 잃지 않고, 오히려 전진함에 따라 더욱 자신을 강하게 하면서, 종들로 나누어지고, 개체들로 흩어져왔다.”<sup>376)</sup>

“한 쪽의 기계론과 다른 한 쪽의 목적론 두 길이 있습니다. 이 둘 사이에 교차지점이 있을까요? ‘순수 운동’이라는 관념도, ‘지향la direction vers’이라는 관념도 충분하지 않습니다. 보다 심층에서 찾아야만 할 것입니다. 그 때 나에게 한 생각이 떠올랐습니다. 모든

---

374) EC., p. 52.

375) EC., p. 16.

376) EC., p. 26.

생명적인 운동에는, 언제나 이 생명적 운동을 현재적 상태 l'état actuel를 넘어서 연속시킬 수 있는 힘 pouvoir이 있습니다. 이것이 내가 하나의 '이미지'를 통해서 표현하고자 했던 것이고, '생명적 도약'이라는 이미지를 선택한 이유입니다. 나에게 이미지는 하나의 장식이 아닙니다. 그것은 하나의 문제가 충분히 명료하지 않은 다른 문제들과 관련해서 규정될 때 그것을 위치시키는 방법입니다. 이 '생명적 도약'이라는 이미지는 생명의 사실이 지닌 모호한 점을 밝혀주고, 그 사실 안에서 연속되는 운동을 느끼게 해줍니다.”<sup>377)</sup>

이제 왜 베르그손의 철학에서 실천과 도덕의 문제가 생명과 시간, 행위의 문제를 통해 재조명되는지가 드러나는 본 장(章)의 가장 핵심적인 지점에 와 있다. 우선, 앞선 논의들에서도 그 윤곽이 보였듯, 베르그손의 철학에서 시간은 현상과 함께 그냥 주어지거나, 선험적으로 현상에 부여해야 하는 형식이 아니다. 시간은 생명의 운동성[본질]을 실현하는 행위, 또는 생명체를 통해 실현되는 생명의 본질의 방향이 낳은 결과이다. 그런 한에서 시간은 경험 자체를 가능하게 하도록 대상들의 내부에서 그것들 사이의 관계들을 행위를 통해 수립함, 또는 결정함을 의미한다. 말하자면 시간은 곧 시간으로 인해 지니게 된 실천의 장(場) 자체를 의미한다. 생명체 또는 나 역시 이 시간을 위한 실천의 장을 지니는 한에서, 즉 시간적 행위를 통해 자신의 역량을 드러내는 한에서, 생명의 운동성을 실현할 뿐만 아니라, 스스로의 존재 역시 현시할 수 있다. 즉 이 시간을 위한 행위들이 아니라면, 나는 나의 고유한 내부도, 그러므로 나의 외부도 지닐 수 없을 것이고, 나를 현시하는 시간적 운동들은 물질적 운동들로 와해될 것이다. 그러므로 시간은 바로 생명이 생명적 존재자들에게 '부여한' 존재 방식을 의미한다. 즉 '나'를 포함한 여타의 생명적 존재자는 행위로서 존재해야 하고, 그 존재함으로서 지속해야 한다. 이런 한에서, 생명적 존재자인 나와, 개체들을 통해 자신의 운동을 실현하는 생명은 베르그손이 “자기에 의한 자기 창조 création de soi par soi “<sup>378)</sup>라고 부른 생명의 형식을 공유한다. 즉 매순간이 예측 불가능하면서도 독창적이도록, 지속 안에서 우리가 각자의 존재를 실현하고 행위 할 수 있는 것은 바로 이 생명의 본질에 근거한다. 말하자면 『시론』에서 발견되었으나, 그 근거

377) 베르그손이 장드라하프와 나눈 서신. 강조는 베르그손이 밑줄 강조는 필자가 한 것이다 (J. de la Harpe, "Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson", in A. Béguin et P. Thévenaz(dir.), *Henri Bergson : Essai et témoignages inédits*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, p. 357-362) : EP., p. 966에 실린 글 인용.

378) EC., p. 7.

나 이유를 묻지 않았던 ‘의식적 사실들의 지속’의 발생적 근거가 바로 생명적 운동의 내부에 있는 것이다.<sup>379)</sup> 이런 까닭에, 감성의 능력을 시간을 형성하는 주체의 역량으로 여기고, 시간적 요소들을 모으고 응축함으로써 형성되는 이질적 연속의 진행을 의식적 존재 자신으로부터 비롯되는 자유로 설명한다하더라도, 그 자유는 시간이라는 존재 방식을 떠날 수 없다. 『물질과 기억』에서도 보았듯, 살아있는 존재자는 행위의 요구를 의미하는 ‘현재’라는 시간적 계기를 취하지 않고서는 자신의 존재를 자유로서 드러낼 수 없다. “과거가 그 자체로 자동적으로 automatiquement 보존”되어, 그 전체가 매 순간 우리를 따라오며 자신이 합류할 현재로 향한다고 하더라도 사정은 마찬가지이다.<sup>380)</sup> 이 자동성은 오히려, 우리의 지속이라 할지라도, 우리가 그 지속의 한 순간도 ‘우리의 의지대로’ 다시 살 수 없다는 것, 엄밀히 말해, “(순수)지성에 의해 그 기억을 지을 수 있을지라도, 우리의 의지로는 지을 수 없을 것”이라는 것을 드러낼 뿐이다.<sup>381)</sup> 이 생명의 도약은 우리의 의식 안에서도 여전히 시간적 진행을 낳는 의식의 약동으로 존속한다. 『창조적 진화』 이후에 저술된 『정신적 에너지』는 이 “의식의 도약이 생명의 도약을 현시한다”고 설명하기도 한다.<sup>382)</sup>

중요한 것은 의식과 생명이 서로를 통해 공유하는 원초적인 추동력, 즉 약동이 곧 의지의 방향을 의미한다는 것이다. 말하자면 우리의 지속은 우리의 개체적인 의지의 방향에 의해 진행되고, 이 개체적인 의지는 생명의 약동을 실현한다. 물론 우리의 의지는 물질 속에 생명을 전달하며 관통하는 흐름인 ‘순수 의지’le

379) 필자의 관점은 ‘행위의 관점’에서 베르그손 철학의 주요 개념들을 통합적으로 이해하고 다루려는 것이므로, 실제로 베르그손이 ‘의식의 지속’에서 출발하여 물질과 기억, 우주, 생명, 도덕 등의 주제로 진행한 연구 순서와 맞지 않을 수도 있다. 그러나 현대 베르그손의 연구는 전통적인 방식들과 달리 통합적인 관점에서 다루는 방향에서 빈번히 진행되고 있으며, 특히 도덕 철학과 관련해서는 『시론』에서 등장한 의식적 존재를 『창조적 진화』의 단지 개별적 존재로 보는 것이 아니라, 진화 과정 중 생명의 운동의 가장 정점에서 의식적 자유와 (순수)지성의 능력을 지닌, 그러므로 이미 사회적인 개체로 보려는 연구들이 증가하는 추세이다. 전자의 경우, 베르그손의 전(全) 저작을 시간Temps의 관점에서 논한 리끼에C. Riquier의 *Archéologie de Bergson : Temps et métaphysique*(PUF., 2009)를 예로 들 수 있을 것이다. 또 후자의 경우 최근의 연구 동향을 알려주는 *Annales bergsoniennes VIII* (PUF., 2017)이나, 잔피C. Zanfi의 논문 “Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte”(Annales bergsoniennes V, PUF., 2012, p.223-243)이 좋은 예가 될 것이다.

380) EC., p. 5.

381) EC., p. 6.

382) ES., p. 152.



pur vouloir'와 구별되는 '개별적이고 단편적인 의지un vouloir individuel, fragmentaire'이다.<sup>383)</sup> 그러나 그렇다고 이 양자 모두에 해당되는 의지를 결코, 과거의 '생기론vitalisme' 속에서 오해받았듯, 생명을 '애매모호한 실천적 힘'이나, 설명할 수 없을 '은유적인 원리와 방향'을 지칭하는 것으로 이해해서는 안 된다.<sup>384)</sup> 베르그손에게서 생명의 힘과 개체적인 의식의 힘이 담당하는 '수행적인 차원'은 바로 실질적인 시간적 운동의 장에서 물질적 우주에 가변성과 운동성을 되돌려주는 경험인 까닭에, 행위와 실천적 삶이 분리될 수 없는 지평일 뿐만 아니라, 그 행위를 통해 형이상학과 과학적 삶 사이의 구분 역시 사라지게 하기 위한 것이었음을 기억해야 한다. 본 글 역시 앞서 제1부에서 자유로운 행위를 논할 때, 베르그손의 의지는 개념적이거나 표상적인 차원을 넘어, 실질적인 행위로 실현되는 내적인 힘을 지시한다고 설명한 바 있다.

“우리가 우리 존재를 의지 속에, 그리고 의지 자체를 그것이 연장하는 충동 속에 위치시킬 때, 우리는 실재가 연속적 성장이며 끝없이 이어지는 창조임을 이해하고 느끼게 된다. 우리 의지가 이미 이러한 기적들을 만들어내고 있다. 발명의 일부를 포함하는 모든 인간적 작품과 자유의 일부를 포함하는 모든 의지적 행위, 자발성을 나타내는 유기체의 모든 운동은 세계 안으로 무언가 새로운 것을 가져온다. 물론 그것은 형태의 창조물이다.”<sup>385)</sup>

“긴장을 풀고Détendons 가능한 한 과거의 가장 커다란 부분을 현재 속으로 밀어 넣는 노력을 중단해보자. 긴장이 풀어져 완전히 이완la détente되면 더 이상 기억도 없고, 의지도 없을지 모른다.”<sup>386)</sup>

“현재가 기억 속에 아무런 흔적도 남기지 않는 것이 아니라면, 그 이유는 현재가 분출 자체 속에서 매 순간 대칭적인 두 줄기로 양분되기 때문이다. 하나는 다시 과거로 내려가고, 다른 하나는 미래를 향해 도약한다s'élance. 우리가 지각이라고 부르는 이 후자의 줄기만이 우리의 관심을 끈다. 우리가 사물들 자체를 붙잡는 동안에 우리는 사물들에 대한 기억에 관심이 없다. 실천적 의식이 이것을 무용한 것으로 배제하기 때문에, 이론적인 성찰은 그것을 실존하지 않는 것으로 여긴다. 기억이 지각에 잇따른다는succède는 환상은

383) EC., p. 238-239.

384) 멀라키 역시 이 부분을 강조하고 있다. J. Mullarkey, 「같은 곳」, p. 502.

385) EC., p. 240. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

386) EC., p. 201-202. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

이렇게 생겨난다.”<sup>387)</sup>

우선, ‘의지’의 논의는 우리의 의식의 상태들을 실천적인 의식의 차원이 되게 만드는, 즉 이 실천적 의식이 배제하는 보다 심층적인 운동의 차원으로 우리를 이끈다. 생명의 약동이 이끄는 의지된 운동의 차원은, ‘긴장의 방향’에서 빠져나가는 과거를 최대한 모아 창조될 현재로 밀어 넣는 노력을 진행을 의미한다. 그러므로 여기서 ‘긴장의 방향’은, 그 중단이 곧 자신[긴장]의 역전inversion이 되어 물질적 이완의 운동들로 용해되는 방향이 되는 까닭에, 물질의 생성을 낳는 방향이면서 동시에 생명의 운동 역시 낳는 차원을 지시한다.<sup>388)</sup> 이 우주론적인 차원에서 보자면, “생명은 물질이 내려온 사면을 거슬러 올라가려는 노력”으로 나타나고, 이 “물질성이 역전된 과정의 가능성, 또는 필연성 자체”로 등장한다.<sup>389)</sup> 중요한 것은 이 긴장의 방향 역시, 도약을 실행하는 행위의 관점에서 보자면, 물질의 운동들을 이용하여 스스로 존재함을 현시해 온 생명체들의 운동 방향, 즉 생명의 운동성이 현실화되는 방향과 다르지 않다는 것이다. 왜냐하면 생명의 방향은 결국 생명체의 “행위”가 현실화하는 것이기 때문이다. 그러므로 우주적 차원에서 보자면, 이 “창조된 현재” 또는 “창조된 현실”은 물질적 운동들의 세계에 시간적 질서와 의지의 질서를 도입하는 생명적 존재자들의 출현을 의미할 뿐만

387) ES., p. 131-132. 강조는 베르그손이 한 것이고, 밑줄은 필자가 한 것이다.

388) EC., p. 237-238, 218.

389) EC., p. 246. 그러므로 지금까지 논의해 온 베르그손의 실증 형이상학의 방향 즉 생명이 정신과 물질을 제한함으로써 경험의 차원을 알리는 원리라고 논의의 방향과 달리, 『창조적 진화』의 논의는 물질성과 생명성의 근원 자체를 향해 더 나아가고 있음을 알 수 있다. 실제로 베르그손은 “생명의 기원에 있는 것은 의식이다. 차라리 초의식supraconscience이 더 적절한 말일 것이다”라고 단언하기도 한다(EC., p.261-262). 그러나 바로 이런 까닭에 ‘생명의 기원’의 문제는 『창조적 진화』에서 가장 정합적으로 독해하기 어려운 부분으로 지목되며, ‘창조적 본성’을 생명에 위치시키느냐 아니면 ‘초의식’에 두느냐에 따라, 결국 베르그손의 형이상학이 일원론이냐 이원론이냐의 문제, 또는 ‘정신주의le spiritualisme’나 ‘생명주의le vitalisme’냐의 문제로 재차 이어지기도 하며, 여전히 다양한 연구들을 통해 진행되는 주제이기도 하다. 그러나 필자는 ‘행위의 관점’에서 ‘행위의 원리가 되는 생명’과 ‘수행하는 생명적 존재자’ 사이의 형식과 관계를 다루고자 하는 것이므로, 이 문제에 대해 본 글에서 직접적으로 논증하거나 입장을 정하지는 않을 것임을 알려둔다. 다만 이후 ‘도덕적 자유’와 관련하여 다시 등장하는 ‘생명’과 ‘정신/의식’의 문제를 통해, 필자의 도덕적 행위의 관점이 ‘생명과 정신의 관계’가 형성하는 지평이라는 것을 알 수 있을 것이다. 이와 관련해서는 ‘정신주의’와 ‘생명주의’의 관점을 각각 대표하는, 황수영의 『베르그손, 생성으로 생명을 사유하기』(갈무리, 2014, p.80-95)와, 보름스F. Worms의 *Bergson ou les deux sens de la vie*(p.211-245), 또 정신주의를 생명을 통한 정신으로 이해하고자 하는 비에이야르바롱의 *Le secret de Bergson*(p.201-225)를 참고하면 좋을 것이다.

아니라, 더 나아가 우주적 실재 전체에 변화와 생명의 시간적 도약들을 삽입하는 새로운 시간적 인과들의 설립을 의미한다. 환언하자면, 우주적 차원의 생명적 운동의 필연성의 방향은, 더 이상 유기체가 형성하는 실재들이 유기체 생명적 운동이 행위의 법칙을 따르는 자유인과로서의 실질적 경험의 장(場)이라는 의미에만 국한되지 않는다는 것을 의미한다. 이제 유기체의 생명적 운동은 유기체 자신의 환경을 유의미하게 변경한다는 것만을 의미하지 않는다. 우주적 차원에서 생명이 진행되는 필연성의 방향은, 결국 물질적 이완의 방향 즉 시간의 작업이 무의미해지는 기계적 필연성의 방향을 거스르는 새로운 의미에서, 필연성의 방향을 제시해야 할 것이다. 그런데 기계적 필연성이란 ‘지속의 작용 l'action de la durée’이 제거된 필연성, 그러므로 현재를 미래에 연결하지 않고, 현재를 현재에 연결함으로써 “생각 속에 있는 운동”<sup>390)</sup>들로 변형된 항들의 관계 이외의 것을 의미하지 않는다. 즉 기하학적이고 기계적인 필연성이 설명하는 운동은 실제로 겪거나 살아져야 할 운동이 아니다. 그것이 설명하는 것은 (순수)지성의 방향에서, “모든 것이 [이미] 주어져 있다”<sup>391)</sup>는 전제 아래, 수학적 동일성을 설명하듯 결국 논리적 필연성의 관계로 이해되는 항들의 관계이다. 그러므로 반대의 방향에서, 생명의 운동은 우주적 실재 전체를 시간적 운동들의 인과로 연결하는 어떤 총체성을 가능하게 한다.<sup>392)</sup> 그것은 총체성의 계기가 시간성에 열려 있음으로 인해 결코 닫힐 수 없는 하나이자 전체이다. 또 그런 한에서 실재의 질서가 환원불가능한 성장과 도약의 질서임을 알리는 인과성이다. 그러므로 의지는 실천적 행위가 불러오는 시간적 지평의 총체성, 또는 ‘창조’가 불러오는 생명적인 인과의 지속을 실재의 새로운 질서로 형성하게 하는 중요한 생명의 방향을 드러낸다.<sup>393)</sup> 결국 이 시간적 질서로의 열림은 생명의 운동이 ‘자기 자신에 의한 자신의 창조’를 통해 생성과 변화를 끊임없이 내재화하고 재-내재화하는 한에서, 우주적 질서에까

390) DI., p. 155-157.

391) EC., p. 46.

392) J. Mullarkey, 「같은 곳」, p. 593-595. F. Worms, 「같은 책」, p. 225-250.

393) 보름스 역시 행위의 관점을 부각시키며, 이 총체적 실재를 창조적 행위가 불러오는 환원 불가능한 우주적 연속의 과정으로 설명하기도 한다. 그러나 보름스는 이 차원을 필연성의 차원으로까지 설명하지 않는데, 필자가 보기에 이 행위가 생명적 운동 자체의 총체성을 가능하게 하는 가장 중요한 근거는 바로 그것이 새로운 필연적 인과의 연결을 불러온다는 데 있어야 한다고 본다. 게다가 이 시간적 열림이 중요한 이유는 이후 논의될 열린도덕의 시간적 운동과 연결되기 때문인데, 도덕이 불러온 행위의 연속들을 창조적 운동만으로 설명하기는 어려울 것이다. F. Worms, 「같은 책」, 같은 곳 참고.

지 확장될 수 있다. 이후 논의될 열린도덕이 의미하는 ‘열림’ 역시 바로 이 생명의 운동이 마련한 인과적이면서도 시간적인 실천의 지평과 닿아있다. 이 시간적 이면서도 실천적인 생명적 운동의 필연적 인과성의 의미에 대해서는 도덕을 다루며 더 논의될 것이다.

그러나 행위에 대한 생명의 이와 같은 의지의 관점은 이 열림이 언제나 당연한 질서로 이어지지 않는다는 것 역시 드러낸다는 점에서, 생명적 존재자의 행위와 공존할 수밖에 없는 도덕의 지평을 알리는 것이기도 하다. 앞의 인용문들은 생명의 관점을 통해 현재가 왜 과거와 미래라는 두 방향으로 이분될 수밖에 없는 것인지를 분명히 알려주면서, 동시에 행위의 관점에서 실천적 의식이 향할 수밖에 없는 (순수)지성의 방향을 보여준다. 우선, 우리에게 직접적인 시간적 사태로 주어지는 지속은, 근본적으로 생명의 도약의 방향에서, 미래를 향한 전진을 의미하고, 기억은 그것과 반대 방향에서 매 현재와 함께 불어나는 과거를 통합하고 끌어안는다. 그러므로 이제 우리가 내면에서 느끼는 연속성은 단지 의식적인 지속이라는 데에서 그 의의를 찾아서는 안 된다. 지속을 이끄는 방향, 즉 도약 역시 의지를 현시하며, 너무도 단순하여 거의 의식되기 않는다 하더라도,<sup>394)</sup> 앞선 자유의 논의에서 보았듯, 의식의 가장 심층에서 영속적인 생성이자 창조를 향하는 내적 분출의 힘으로 느껴진다. 그러므로 의식의 내부에서 경험되는 생명의 본질이란, 쉽게 도달하기 어려운 진정한 자유의 순간이기도 하다. 이런 한에서, 생명의 도약이 내포하는 ‘노력’은 생명이 추구하는 의지의 방향과 개체적 존재자가 추구하는 의지의 방향이 늘 일치할 수만은 없다는 것, 더 나아가 일치 자체가 쉽지 않다는 것을 드러낸다. 앞서 논의했듯, 자유를 향하는 생명의 도약이 언제나 성공적이지 않은 이유는, 생명이 분기된 행위 능력들인 본능과 (순수)지성, 직관의 능력들에 의존해서만 그 본질을 현실화할 수 있다는 제약과, 분할과 분열을 통한 운동의 연속 역시 현행성과 현실성의 차원을 통해 실현되어야만 한다는 제약에 있다. 그래서 생명의 운동성은 본성상 본능보다는 (순수) 지성의 방향으로 진행되고, 식물의 무의식과 마비의 방향보다는 동물의 의식과 자유의 방향으로 실현 가능성을 이어간다고 하더라도, 그 실현 가능성은 여전히 그것을 수행하는 개체적 존재자의 실천 능력과 도약이 설립되는 환경에 의존적이다. 이런 까닭

---

394) EC., p. 238-239.

에 베르그손은 “모든 사태가 진행되는 양상은 원한다면 인간이라고 부를 수도 있고, 또는 ‘초인sur-homme’이라고 부를 수도 있을 확정되지 않은 모호한 존재가 스스로를 구현하고자 애쓰고 있었으며, 오직 자신의 일부를 도중에 버림으로써만 거기에 도달하게 되었던 것 같다”<sup>395)</sup>고 설명하기도 한다. 말하자면 생명이 행위의 원리로서 지니는 본성상 그 원리는 결코 단번에 실현되지 않는다. 생명이 자신의 현실화의 형식으로 지니고 있는 ‘시간의 의미’ 즉 ‘자신에 의한 자신의 창조’의 의미 자체가 바로 이 행위의 원리의 본성 자체라고 말할 수 있을 것이다. 즉 생명이 제시하는 수행적인 도덕의 차원은 행위를 통해 현실화되고 도약이 이어진다는 조건에서만, 자신의 한계를 극복하고 원리를 완성할 수 있는 계기들을 열어 놓는다. 반면 도약이 멈추고 행위가 연속되지 않는다면 즉 미래를 향한 시간적 도약이 수행되지 않는다면, 개체적 존재는 자신의 근원과 분리되고, 그의 행위 자체는 무의미한 인과적 연결로 되돌아갈 것이다. 그러므로 베르그손이 도덕의 원천으로 제시하는 생명은 생명적 개체이면서 동시에 직관의 능력을 통해 생명의 원리 자체와 직접적인 관계에 있는 인간이 특별한 지위에 있음을 알린다. 그러나 도덕적 지평에서의 인간의 독특한 지위란 인간이 다시 신(神)적인 지위에 올라갈 수 있기 때문이 아니라, 언제나 시간적이고 가변적인 현상과 경험 내부에서 다양한 운동들에 ‘열려있는’ 한에서이다. 그리고 이 ‘열려있음’이, 베르그손의 도덕이 순수한 실천적 이성이나 불변하는 정신에서 유래하는 기준을 떠나, 행위의 수행적 원리인 생명이 마련하는 기준이라는 새로운 지평이다. 이에 관한 자세한 논의는 다음 3부에서 이루어질 것이다.

---

395) EC., p. 266-267.

### 제 3 부. 도덕 행위의 지평으로서의 생명과 인간

이렇게 해서, 베르그손의 도덕 행위론은 궁극적으로 인간의 지위를 생명과의 관계를 통해 재규정하는 것으로 되돌려진다. 베르그손에게서 인간의 행위 능력은 애초에 생명으로부터 기원한 것이고, 그 행위는 언제나 생명의 원리를 실현하는 도덕적 수행의 차원을 열며, 그 수행과 함께 개체적 존재자로서의 인간이 어떻게 자유를 실현하는가의 문제로 이어지는 까닭이다. 베르그손에게 인간은 결코, 절대적인 자유로움이나 초월적 능력을 통해 도덕의 실천 법칙을 수립하는 데에서, 그 존재와 역량의 의의를 발견하지 않는다. 인간은 무엇보다도 구체적 환경에서 살아가는 존재자로서, 생명이라는 행위의 원리를 어떻게 현실화하느냐에 따라, 그 자신의 존재뿐만 아니라 도덕의 가능성 역시 현시한다. 즉 생명적 존재자인 인간에게 존재와 당위, 자유와 필연은 생명의 원리 안에서 결국 동일한 하나의 실천을 지시하는 것이다. 그리고 이 양자가 동일한 방향을 지시할 수 있는 근거는 바로 생명과 개체적 인간이 ‘시간’이라는 현행성의 형식을 공유한다는 데에 있다. 개체적 존재자인 인간의 심리[학]적 지대는 바로 이 생명과 개체적 인간 사이의 현행적인 공속을 알려주는 것이기도 했다. 그러므로 실질적인 시간적 질서 안에서, 또는 시간이 생성되는 현장 안에서, 원리와 그것의 수행은 상호 의존적일 뿐만 아니라, 서로를 지시한다. 말하자면 인식과 행위로서의 개체적 인간의 수행은 곧 세계 및 대상의 진리를 실현하고, 그 자체로 생명을 현시하는 형이상학적 실재가 되는 것이다. 이제 실천은 존재의 이면이 아니라, 존재하는 것들의 본질이 되고, 생명 자신이 된다.<sup>396)</sup> 베르그손의 말을 빌자면 행위는 어떤 분석의 대상이 아니라, 그 자체로 생명이 다양하게 나타난 “기호들”이 된다.<sup>397)</sup>

그런데 필자가 제시한 베르그손의 도덕에 대한 이와 같은 관점들, 즉 ‘생명적 도덕의 심리[학]적 지대’, ‘존재의 원리이면서 실천의 법칙인 생명’, ‘실행이고 현행적인 원리인 생명’, ‘수행적 도덕 법칙’, ‘참된 지적 실천인 직관’, ‘시간적 도약의 형식’ 등은 사실 『두 원천』의 도덕에 대한 기존의 연구에서는 강조되지 않았고, 주목받지 못한 부분들이다.<sup>398)</sup> 기존의 이해방식에서는, 보름스의 해석에서

396) B. Prado, 『같은 책』, p. 158-159.

397) EC., p. 265.

398) 베르그손의 행위에서 ‘수행적 앞’의 차원을 논했던 멀라키도 이 수행성을 필연성과 결부

가장 대표적으로 알 수 있듯, 닫힘과 열림이라는 두 도덕을 ‘생명의 운동의 두 방향’에서 기원한 것에 강조점을 둔다. 베르그손 자신이 『도덕과 종교의 두 원천』이라고 제목을 달았고, 도덕적 의무의 원천에 생명이 있음을 드러냈듯, 닫힘을 생명의 운동성이 인간을 종적인 차원에서 체계의 안정성을 위해 정지한 것으로 이해하고, 열림은 생명이 연속되는 운동성을 통해 생명적 도약을 이어가는 열림의 체계를 의미한다는 것이다. 그러나 필자가 보기에 『두 원천』의 도덕을 생명과 그것을 실천의 원리로서 실행하는 생명적 개체의 관계로 설명하기 위해서는 이것만으로는 부족하다. 왜냐하면 베르그손이 두 도덕으로 제시하는 닫힘과 열림은, 결국 생명이라는 행위의 원리에 따른 ‘개체적 인간의 영혼의 태도’를 의미하고, (순수) 지성적 인간은 이 둘 사이에 “열리는 영혼 l’âme qui s’ouvre”이라는 고유한 지위를 부여받기 때문이다.<sup>399)</sup> 즉 도덕의 기준 자체가 개체의 영혼의 태도에 근거하고 있고, (순수) 지성적 인간이 두 도덕의 사이에 있다는 것은 결국 두 영혼의 태도에서 “자유로운” 선택을 할 수 있는 존재라는 것을 의미한다. 즉 문제는 생명의 두 방향에서 등장하는 것이 아니라, 개체적 존재자의 영혼으로부터 논할 때 등장한다. 기존의 해석대로 도덕이 생명이 개체적 존재를 통해 원리로서 드러나는 것이라면, 또는 생명의 운동이 두 방향으로 진행되는 한에서 생명이 인간과 맺는 관계라면, 개체적 인간의 자유와 의지, 영혼은 베르그손의 도덕 철학에서 무엇을 위해 규정되는 것인가?

만일 『두 원천』에서 제시되는 인간이, 『창조적 진화』의 작업을 이어받아 생명이라는 동일한 근원에서 본능과 함께 분기되어 나온 (순수)지성의 인간을 의미하고, 닫힌도덕은 그 (순수)지성의 심리[학]적 측면에서, 본능적 경향의 보충 작업을 통해, 생명의 종적인 안정을 위한 운동을 실현한다면, 열린도덕은 닫힌도덕과 비교하여 어떤 의미에서 생명으로부터 기원한다는 것인가? 만일 두 도덕이 모두 생명에서 기원하는 것이라면, 왜 닫힘은 생명의 경향으로부터 “연역”될 수 있을 정도로 필연적인 도덕이지만<sup>400)</sup>, 열림은 그로부터 필연적으로 연역되기는커녕 오히려 개체적인 인간적 존재자로부터 그 가능성을 엿보려는 것인가? 생명의 도약의 본성상, 생명의 본질이 실현되는 방향이 결국 열림이라는 시간적 인과성

---

된 도덕의 차원으로 논하는 데까지 나가지 못하였다.

399) DS., p. 33-34, 61.

400) F. Worms, 『같은 책』, p. 279.

의 전체를 향하고, 목적론적이지도 기계론적이지도 않은 예측 불가능한 새로움과 창조의 운동을 의미한다 하더라도, 그러한 실재가 실제로 가능하기 위해서는 생명의 “행위” 즉 생명적 존재자를 통한 생명의 현시가 필수적이었다. 게다가 열린 도덕의 순간, 도덕적 영웅이나 선지자들은 행위로 이행하기 위해, 더 이상 생명의 원리에 종속되는 유기체적 신체에 머무르지 않는다. 마치 ‘엄청나게 강건한 강철로 된 기계’가 엄격한 시험을 거쳤고, 이제 부품들을 새 부품들로 교체한 이후 쓰이길 기다리는 것처럼, 자신의 홀로션 ‘영혼’이 마치 신체를 움직이는 실천과 생명의 원리 자체인 양, 자신을 작동시킨다.<sup>401)</sup> 그러면 이 경험을 중요한 열린 도덕적 순간이 되도록 하는 것은 생명의 도약인가? 아니면 개체적 존재자의 자유로운 의지의 행위 능력인가?

필자의 관점들은 바로 이에 대한 해결을 위해 요청된다. 베르그손이 열린도덕을, 사실들의 예증을 통해, 사후적으로 생명의 원천을 드러내는 것으로 설명하고 있듯,<sup>402)</sup> 열림은 생명만으로 설명하기 어렵다. 베르그손이 열린도덕의 예들로 제시하는 소크라테스의 언행, 기독교의 복음 등, 열린도덕을 가능하게 하는 계기들은 닫힌도덕이 지배하는 사회들에도 공존하고 있었고, 불교 등의 다른 종교들 역시 언제나 현재하고 있다. 즉 열림을 도덕적 실재로 실현하며 생명으로 현시하는 것은 오히려 영혼의 열림을 행위로 실천하는 개체적 존재자이지, 그 역(逆) 즉 열린 영혼이 생명의 매개체가 되는 것이 아니다. 본 글이 『시론』과 『물질과 기억』, 『창조적 진화』의 논의를 행위의 관점에서 이끌어 온 이유도 바로 여기에 있다. 행위의 수행적 관점, 삶에 주의하는 정신 등의 논의는, 바로 ‘행위’가 언제나 실천의 원리와 원리의 수행자가 형성하는 현행성의 현장임을 알린다. 즉 베르그손에게 도덕은 실재의 운동과 분리되어 사유 속에서 정초되거나 목적으로 수립된 무언가의 실천을 의미하지 않는다. 도덕은 주체의 행위 속에서 직접 실현되고, 행위가 창조하는 실재로서 현시된다. 또 양적인 성장이 아닌 질적인 진보

401) DS., p. 245-246.

402) 베르그손이 『두 원천』에서 생명을 도덕의 원천으로 말하면서도, 창조적 도덕에 관한 “생명”이라는 표현을 전면에 내세우는 대신, ‘자연’으로 설명하는 것도 이런 맥락에서 이해해야 할 것이다. 물론 자연과 생명은 동일한 것을 지시한다고 보기 어렵다. ‘자연이 의도하지 않은’, ‘자연의 손에서 나온’, ‘자연이 예비한’ 등의 표현은 다소 의인화된 표현은, 본성상 의도나 목적을 지니거나 예견할 수 없는 창조적 행위로서의 생명에 대해 오해하게 만들기도 한다. 그러므로 ‘자연’은 생명에서 기원하거나, 실질적으로 작동되는 생명의 질서를 사후적 관점을 더해 기술하기 위한 정도로 이해하면 좋을 것이다.



즉 합리적 진화의 방향을 가능하게 하면서, 주체의 시간적 역량이 현실화됨에 따라 다양한 의미로 실현될 실재의 무한한 가능성을 열어놓는다. 그렇기 때문에 수행의 방향이 닫힘을 향하든 열림을 향하든, 베르그손에게서 행위는 실재의 가능성의 실현하며, 결코 어느 순간에라도 완성되지 않고, 행위의 주체에 의존하며 미래를 열어둘 수 있는 것이다.

이런 관점에서 보자면, 베르그손의 도덕 행위론이 기대는 ‘생명을 근원으로 하는 도덕의 지평’은 오히려 개체적 존재의 능력들을 통해 원리가 더 확장되고 강화되는, 역동적 지평 자체라는 점에서 그 고유한 진리를 드러낸다. 특히 『두 원천』의 열린도덕은 자유로운 개체들, 즉 모든 물질적 경향들로부터 해방된 자유로운 정신성에 의존하여 원리 자체가 확장되고 변형되는 실천 법칙의 새로운 생산을 현시한다. 그러므로 베르그손에게 도덕은 인간이 생명이라는 도덕적 행위의 원리와 관련하여 이중적인 지위에 있다는 것을 알릴뿐만 아니라, (순수)지성적 인간이 현실적으로 두 원리와 모두 관련되는 중간의 매개적 지대에 있음을 알리며, 인간 정신의 고유한 세 지대를 통해 드러날 수밖에 없는 생명적 원리의 행보를 보여준다. 우선 하나가 종(種)에 종속된 개체로서 그 자신의 존재뿐만 아니라 능력들 역시 원리로부터 규정받는 지위에 있다면, 다른 하나는 그 자신이 새로운 종 자체가 되어 생명을 규정하는 원리의 지위에 있다. 중간의 매개적인 지대는, 근원과 직접적으로 관계하는 심리적인 지평이 아닌, (순수)지성적 인간의 역사적이고 가장 현실적인 지평으로, 스스로 물질적 조건들을 형성하며 정신의 해방을 진행할 수밖에 없는 인간의 삶의 활동의 지대이다. 가장 현실적인 이유는 이 정신의 지대에서 인간은, 과거 생명의 진화를 통해 규정되거나, 사유의 실험 속에서 그 활동의 본성과 힘이 도출되거나, 특정하게 규정되지 않은 사회에서 지속하는 심오한 자아와 표면의 자아를 통해 규정될 수 있는 인간이 아니라, 실질적으로 인간의 사회와 역사 속에서 드러나는 본성을 취하기 때문이다. 바로 이런 까닭에 필자는 베르그손의 도덕 행위론을 그의 전(全) 저작의 논의가 수렴되는 지점으로 다루고자 하였다. 이제 이후의 논의를 통해 현행적 인간을 통해 생명이 원리로서 부여했던 도덕의 기준이 변형되는 것, 그러므로 현실적인 인간의 길 위에서 여전히 진행 중인 창조적 생명의 노력의 과정을 발견하도록 해보자.

## 제 1 장. 도덕의 두 원천 - 생명

『창조적 진화』 이후, 베르그손에게 인간은 무엇보다도 생명의 진화 과정에서 능력들을 부여받은 (순수)지성적인 인간으로 규정된다. 『시론』에 등장하는 감성적이면서도 지성적이었던 인간에게 생명의 도약이라는 시간적 존재의 운동 방식이 더해진 것이다. 역으로 시간적인 존재 방식에는, 이제 생명이 부여한 필연적인 행위의 수행이라는 의미가 더해진다.

그런데 이미 (순수)지성적인 인간이 생명과의 관계에서 지니는 이중적인 지위는 『창조적 진화』에서 등장한다. 우선 (순수)지성은 본능과 동등하게 분기되어, 본능과 모순된 방향에서 행위 하는 능력으로, 물질로부터 원하는 것을 얻어내기 위한 생명의 노력에서 탄생한 것이다. 그런데 공통의 기원에서 분기되었다는 것은 베르그손의 생명 철학에서 매우 중요한 함축을 지닌다. 우선 분기된 두 경향은 공통의 기원 속에서 서로 뒤섞여 있었던 까닭에 상호 보충적이면서도, 분기된 이상 서로 모순적이다. 그래서 분기된 한 방향은 ‘현재’의 선택 및 다른 경향의 제한과 배제를 의미한다. 그럼에도 각각의 경향은 여전히 공통된 기원, 즉 다른 편의 경향을 현행적인 자신과 함께 보존함으로써, 생명과의 공존을 알리는 “심적인 잠재성들 *virtualités psychiques*”, “심적인 활동성 *l'activité psychique*”의 차원을 지닌다.<sup>403)</sup> 결국 ‘현재의 경향’과, ‘생명의 근원적 도약 및 힘’의 ‘잠재적 공존’을 의미하는 이 심리[학]적 지평으로 인해, 생명의 약동은 개체적 또는 종적인 존재자에게 늘 현전하며, 현재의 제약이 느슨해지거나 원리의 실현이 가로막힐 때, 다시 발현될 수 있는 기원의 충동이자 힘으로 경험된다. 의식적 존재자인 인간의 심리적 지평의 근원 역시 여기에 있다. 이런 까닭에 본능과 (순수)지성은 모두 그 자체로 생명의 진리를 드러내며 행위의 필연성에 따른 수행적인 실천적 앞이다. 또 본능이 고유한 행위의 지평이라는 것은 곧 그것이 지성적 인간이 그 자체로 파악할 수 없을 앞의 차원을 이룬다는 것이다. 그러므로 여기서의 인식은 (순수)지성에 의한 인식이 아니다. 본능과 (순수)지성은 생명적 운동의 내재성에서 자신들의 형식들과 질료들을 분배받는 까닭에, 더 이상 진리에 상대적이거나

---

403) EC., Introduction VIII, 137, 142-144, 258.

선험적이지도 않다. 인식은 오직 ‘행위의 필연성’에 따라, 실재 자체와 접촉하며 “절대적인 것 속에 위치하고 순환하며 살아가는 것”이다. 결국 인식과 행위는 “단 하나의 같은 능력의 두 측면”인 것이다.<sup>404)</sup>

그래서 본능이 생명 자신의 실현 즉 유기화의 과정을 연장하는 방향에서, 대상에 대한 충족적인 앎, 행위 안에 내포된 앎, 따라서 무의식적 행위의 방향에 있다면, (순수)지성은 반대로, 사유된 의식적인 앎의 방향에서 대상에 대한 외연적인 앎, 즉 모든 사물들에 대해 모르는 채 사물들 혹은 대상들 옆의 ‘관계들’에 대한 앎으로 행위 한다. 주어와 술어의 관계, 논리적인 원인과 결과의 관계, 내용과 표현의 관계 등, 질료 없는 형식에 대한 인식이 그것이다. 그런데 (순수)지성은 이 비어있음으로 인해, 오히려 행위의 유용성에 제한받지 않고, 무용한 것들까지도 “원하는 대로” 채울 수 있다. 이것은 곧 (순수)지성의 행위가 본질적으로 무기적 도구 ‘제작fabrication’에 특징이 있고, 인간의 본질이 호모 사피엔스가 아닌 ‘호모 파베르Homo faber’의 것임을 드러내는 것이기도 하다.<sup>405)</sup> 이 제작을 통한 ‘기계적 발명invention mécanique’으로 인해, 인간이 행위하고 경험하는 세계는 더 이상 본능의 유기적 세계와 같지 않다. 타성적 물질로 인위적인 도구를 생산하는 것은, 본능과 달리, 그 행위들의 연쇄가 자연적으로 하나의 세계 전체를 이루지 않는다는 것을 의미한다. 그래서 (순수)지성이 부분적이고 분산되어 있는 행위들을 연결하고, “공동의 삶의 필연성nécessités de la vie commun”에 적응하며, “공동의 행위action commune”를 가능하게 하는 방식은 본능적인 세계에서 진행되는 그것과 다르다. 지성은 따라야 할 ‘하나의 이상적인 전체’를 필요로 한다.<sup>406)</sup> 그런데 불연속적인 고체를 대상으로 하는 제작에 본질적 특성이 있는 한, (순수)지성은 행위에 영향을 미치는 대상들이 아무리 유동적이라고 하더라도, 그것들을 부동성으로부터 재구성하려 하고 사물들의 내적 구조들에 무관심한 채, “공간”이라는 도식을 통해 행위하고 세계를 보려고 한다. 말하자면 부동성, 불연속성, 죽은 것에서 편하게 작동하는 까닭에, (순수)지성은 “자신의 자연적 방향을 뒤집지 않고서는”, “생명 그 자체인 이 창조적 진화”를 결코 알지 못한다.<sup>407)</sup> 그런데 이것은 동시에 (순수)지성이 대상들에 대한 지각이

---

404) EC., p. 200, 151.

405) EC., p. 140.

406) EC., p. 158.

나 이미지에서 벗어나, 부동의 기호들과 언어들, 개념들을 물질과 도구로 삼아 행위 하는 기관organe들로 변형시킬 수 있다는 것을 의미하기도 한다. (순수)지성은 물질이라는 생명의 근본적인 장애이자 수단에서 해방되어, 언어와 관념적 작업만으로도 “지성의 고유한 작용들이 미칠 수 있는 광경”<sup>408)</sup>을 볼 수 있다. 이렇게 (순수)지성이 지니는 “하나의 내적 세계 전체”가 결국 “지성적인 세계 monde intelligible”<sup>409)</sup>이다.

(순수)지성적 인간이 생명과의 관계에서 형성하는 이중적인 지위는 바로 여기서 나온다. 식물과 동물 등이 본능의 방향에서 생명의 운동성을 무의식이나 종의 습관들에 매몰된 자동성에 머물게 하거나, 물질의 흐름으로 인해 제자리에 머물게 한 것과 달리, 지성적 인간은 언어라는 비물질적 신체를 통해, 자신에 대립하는 물질들의 장벽을 극복하고 그로부터 “해방되어libérée” 생명 자신의 영역을 무한히 확장하게 한다는 점에서 “특권적인 지위”에 놓인다.<sup>410)</sup> (순수)지성적 발명은 더 이상 물질로부터 직접적인 이익을 얻는 데 만족하지 않는다. “새로운 관념이나 느낌들sentiments”을 통해, “우리를 우리 자신 위로 끌어올려 우리의 지평을 넓힌다.”<sup>411)</sup> 생명의 자유로운 본질을 실현하는 “정신'esprit”의 영역이 비로소 개방되는 것이다. 이런 까닭에, 생명을 세계 안에 던져 놓은 최초로 충동으로부터, 생명 전체가 물질의 하강하는 운동과 대립하는 하나의 상승하는 흐름이라고 했을 때, 인간은 유일하게 이 생명의 충동이 자유롭게 드나들 수 있는 통행로의 역할을 한다.<sup>412)</sup> (순수)지성으로 현시된 까닭에 본질적으로 생명의 운동에서 벗어나 그것을 외화하지만, 그럼에도 오직 인간과 함께 이어지는 “정신적 생명/삶la vie spirituelle”<sup>413)</sup>은 생명이 자유의 길을 따라 아직 완수되지 않은 도약을 품고서 무한히 자신의 운동을 계속할 수 있게 한다. 이런 한에서 “아주 특수한 의미에서 인간은 진화의 종점terme이자 목적but”이 된다.<sup>414)</sup>

베르그손의 도덕은 바로 『창조적 진화』가 남긴, 생명적이면서 반(反) 생명적

407) EC., p. 162-163.

408) EC., p. 160.

409) EC., p. 161.

410) EC., p. 183.

411) EC., p. 184.

412) EC., p. 265-266.

413) EC., p. 268.

414) EC., p. 267.

인 지성적인 인간이라는 지점에서부터 시작된다. 지성적 인간이 개방한 자유와 정신의 영역은, 물질이라는 장애이자 도구를 벗어날 수 없는 생명적 운동으로부터의 독립이면서, 그럼에도 생명의 도약이 여전히 실현될 수 있는 유일한 길이 된다. 말하자면 인간의 ‘정신적 삶’은, 도덕이 자유와 필연을 동시에 함축하는 한에서, 살아있는 존재자들 중 유일하게 도덕을 드러내는 현상이다. 말하자면 자유로운 인간의 심리학적 지대는 늘 현전하는 기원으로 인해 경험할 수밖에 없는, 원리와 그것의 수행 간의 힘겨루기를 증명하는 것이다. 지성적 인간의 이중적인 지위가 과연 생명 그 자체와의 관계에서 어떻게 도덕을 드러내는지 이제 살펴보기로 하자.

## 제 1 절. 심리적 인간과 사회의 힘

앞에서도 소개하였듯, 베르그손의 도덕 행위론을 이해하기 위해, 『창조적 진화』에서 논의되었던, 생명의 진화 과정이 (순수)지성적인 인간을 낳은 과정을 참조하는 것은 굉장히 중요하다. 이러한 고찰은 인간 지성이 무엇보다도 더 이상 물질과 직접적으로 관계하지 않고, 언어와 관념, 개념들을 통해 생명의 자유를 정신적 삶을 통해 이어간다는 것에서 출발할 수 있게 하기 때문이다. 그리고 이 자유에서 출발하는 한에서, 우리는 인간 역시 다른 생명적 개체들과 마찬가지로 고립되어 살아가는 것이 아니라 사회를 이루며 살아가고, 사회 구성원들끼리 소통을 위해 곤충 및 동물들과는 다른 기호들을 사용하며, 결국 “공통적 행위의 필요성”에 따르는 방식도 다르다는 것을 이해할 수 있다.<sup>415)</sup> 그리고 이것이 곧 『두 원천』에서 베르그손이 도덕적 의무에 대해 정의하는 바이다.

“우리가 도덕적 의무의 기초에서 아주 분명하게 지각하는 이 필연성은 현실적인 것이 아니라 의심할 여지없이 잠재적인 것이다. 한 존재는 그가 자유로울 때에만 의무를 지었다고 느낀다. 각 의무는 별도로 취해지면 자유를 내포한다. 그러나 의무들이 있다는 것은 필연적이다. 우리가 정점에 있는 이 특수한 의무들로부터 기저에 있는 의무 일반 l'obligation en général, 즉 의무들의 전체 le tout de l'obligation로 내려갈수록, 의무는

---

415) EC., p. 158.

우리에게 생명이 어떤 목적들을 실현하기 위해 지성과 선택과, 따라서 자유를 요구할 때, 생명의 영역에서 필연성이 취하는 형식 자체처럼 드러난다.”<sup>416)</sup>

그러므로 (순수)지성적 인간이 생명과의 관계에서 자유로운 한에서 도덕적 의무는 필연성의 형식을 통해 생명 자신의 운동을 이어가기 위해 등장한다. 마치 곤충이나 동물들에서처럼 본능이 생명의 활동 자체인 유기화작업을 연장하는 까닭에 생명이 필연적인 행위로 반드시 이어지듯 말이다. 그런데 본능과 동등하게 분기된 까닭에 (순수)지성에게는 본능의 역할을 할 다른 것이 요구된다. 그것이 곧 도덕적 의무가 되는 것이고, 이 의무들이 전체가 되어 자유로운 영혼들을 묶는 사회라는 하나의 전체를 이룬다. 지성적 존재자에게서 이 역할을 하는 것은 바로 습관이다. 즉 습관은 처음에는 지성적이었다 하더라도 본능을 닮아가는 행위이고, 더 나아가 가장 강력한 습관은 지성적 존재자에게 필연적으로 본능을 가장 많이 닮은 것이 된다. 그것은 결국 “해야 하기 때문에 해야 한다”는 형식 속에서 의무의 필연성을 느끼게 하는 것이 될 것이다. 이렇게 해서 ‘도덕적’이라고 불리는 습관들 각각은 우연적이었을지라도, 습관들 전체 즉 “습관을 들이려는 습관”은 사회의 바탕에서 사회의 존재 조건으로서 본능의 힘에 비유할 힘을 갖게 된다. 다시 말해, 어떤 의무도 본능에 속하지 않는다고 하더라도, 이 “규칙의 필요성” 즉 “의무의 전체”는 말하는 습관 배후에 있는 본능처럼, “잠재적 본능 *instinct virtuel*”을 지시한다.<sup>417)</sup> 즉 칸트가 순수 이성의 ‘정언 명법’의 형식으로 불렀던 도덕적 의무는 베르그손에게 자유로운 지성적 존재자가 스스로 지니는 의무의 형식이 아니라, 생명에서부터 부여된 “사회적 본능 *instinct social*”이 되는 것이다.<sup>418)</sup> 베르그손은 칸트의 “단지 그것이 의무이기 때문에 해야 하는” 행

416) DS., p. 24.

417) DS., p. 23, 114.

418) 베르그손은 ‘지성 *l'intelligence*’과 ‘이성 *la raison*’을 칸트나 헤겔처럼 엄밀히 구분하지 않는다. 특별히 강조하는 부분이 아니라면 주로 ‘지성’이라는 말을, 저 둘이 동물의 ‘본능’과 다른 방향에 있다는 점에서 통칭하여 사용한다. 다만 『두 원천』에서는 도덕과 관련한 기존의 논쟁들을 반영하여 이성이라는 말을 자주 사용하기도 한다. 그러나 바로 이로 인해, 카씨러는 베르그손의 지성주의에 대한 비판이 ‘오성 *l'entendement/Verstand*’이 아닌 이성을 향한 것이라면, 결코 칸트, 헤겔, 피히테 J.G.Fichte로 대변되는 독일 관념론에서의 이성을 건드리지 않았다고 평가하기도 한다(E. Cassier, “L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson(1933)”, p. 94). 실제로 1911년 볼로냐Bologne에서 열렸던 국제철학 대회에서, 당시 헤겔주의 *l'hégelianisme*를 형성했던 이탈리아의 철학자 베네데토 크로체 Benedetto Croce와 베르그손이 나눈 대화는, 당시 베르그손이 프랑스의 정치적이고 사회

위의 법칙, 즉 ‘정언 명법’에 대해 다음과 같이 설명한다.

“만일 순수한 정언적 명령의 경우를 바란다면, 우리는 그것을 선형적으로a priori 구성하거나 적어도 경험을 양식화해야 할 것이다. 그러므로 일시적으로 반성적 사유를 하게 된 개미를 생각해보자. 이 개미는 그때에 그가 다른 개미들을 위해 쉬지 않고 일하는 것은 아주 잘못이라고 판단할 것이다. 하지만 게으름을 피우고 싶은 개미의 부질없는 생각은 겨우 잠시 동안, 즉 지성이 빛을 발하는 순간동안 지속할 것이다. 이 순간들 끝에 본능은 다시 우세를 취하면서 개미가 그의 일을 활력 있게 하도록 이끌 것이고, 반면에 본능에 곧 흡수되는 지성은 작별 인사로 “해야 하기 때문에 해야 한다”고 말할 것이다. 이 “해야 하기 때문에 해야 한다”는 단지 순간적으로 이완된 줄을 다시 팽팽하게 하는 견인력에 순간적으로 사로잡힌 의식일지 모른다. 그와 같은 정언 명령은 꿈에서 깨어날 준비를 하거나, 막 깨어나기 시작하는 몽유병환자의 귀에 울릴지 모른다. 정언적 명령은 솟아오르려다 곧 사라져버린 반성 능력에 있어서 귀환의 불가피성을 말로 표현한 것일 것이다. 간단히 말해 절대적으로 정언적인 명령은 본능적이거나 몽유병적인 본성에 속한다.”<sup>419)</sup>

칸트 역시 이성의 원인성을 “우리가 모든 실천적인 것에서 실행하는 힘들 Kräften에게 규칙들로서 부과하는 명령들을 볼 때 명백하다”고 말한 바 있듯,<sup>420)</sup> 도덕 법칙의 실행이 현상 세계 안에서 작동하는 힘들에 영향을 주는 것이라고 생각했다. 그런데 단지 의식 안에서 ‘당위’를 표상하는 순간, 그것이 필연적인 행위로 이어지기 위해서는, 의식 안에서의 어떤 표상, 혹은 관념이 무조건 의도된 행위로 이어진다는 것이 설명되어야만 설득력을 지닐 수 있지만, 우리는 표상만으로 행위가 제어되지 않는 경우도, 또는 표상이 없어도 자동적으로 행위가 규제 받는 경우도 종종 발견한다. 그러므로 실제로 우리가 실행하는 힘들에 대한 무조건적인 법칙이 되기 위해서는 오히려 표상의 과정을 거치지 않고, 마치 자동 기

---

적인 제약으로 인해, 1950년 이후에나 프랑스 대학에서 제대로 인용되거나 연구될 수 있었던, 헤겔의 철학을 제대로 접하지 못했고, 그럼에도 헤겔의 『정신현상학』을 소개받은 이후에는, 시간과 건강이 허락하는 한 헤겔의 철학을 이해하기 위해 열독했음을 잘 전해주기도 한다(J.L. Vieillard-Baron, *Le secret de Bergson*, p. 83-90). 그러나 그렇다고 베르그손의 ‘잠된 지성주의’ 또는 ‘직관의 수행’이 카뻘러의 비판처럼 ‘비합리성의 철학’이라는 것 또한 베르그손의 실천철학과 인식론에 대한 오해일 것이다. 이에 대한 비교 및 대답은 ‘프랑스의 정신주의’와 ‘독일의 관념론’이라는 더 큰 주제 속에서 더 심층적으로 다뤄져야 할 것이므로, 미래의 연구 과제로 남겨두기로 한다.

419) DS., p. 19-20.

420) I. Kant, *KrV*, A547(B575). 『순수이성비판』, p.735. 강조는 칸트가 한 것이다.

계가 그러할 것처럼 무의식적으로 진행되거나, 습관처럼 하나의 표상이나 관념이 곧 어떤 행위로 이어질 것인가가 미리 정해져있어야, 행위의 규칙이나 법칙이라는 이름에 더 합당하다. 그리고 만일 그렇다면 그 때의 필연성은 더 이상 논리적 사유의 필연적 무모순성이나 법칙성이 부여하는 필연성이 아니다. 그 때의 도덕적 의무의 필연성은 그것이 “어쩔 수 없이 겪고 느낀 필연성 *une nécessité subie et sentie*”이라는 것에서, 그 진정한 힘의 본질을 드러낸다. 즉 지성이나 이성 혼자만으로는 ‘왜 이것이 의무인가’에 대해서, 즉 “의무 속에 있는 고유하게 의무적인 것”에 대해 충분히 답을 주기 어렵다.<sup>421)</sup> 지성은 오히려 “우리의 의지에 현실적으로 작용하면서 실제로 압력을 가하는 어떤 힘들이 그 자리에 있을 때”<sup>422)</sup>, 그것들의 효과를 조정하기 위해 등장하는 것처럼 보인다. 그렇기 때문에 관건은 오히려 이성적 추론 과정에서 아무런 의무가 발생하지 않는 경우에서, 그럼에도 우리는 여전히 “왜 의무를 느끼는 것일까?”<sup>423)</sup>를 해명하는 데 있어야 한다.

“어떤 한 질서가 교란되었다면, 그것은 복구되어야만 할 것이다. 간단히 말해, 마치 모든 습관 *l'habitude*들에 의해 그러한 것처럼, 우리는 의무를 지고 있음을 느낀다.”

“우리가 아무리 이 습관들의 본질과 기원에 대해 생각하지 않는다고 하더라도, 이 습관들이 우리를 직접적으로 둘러싸는 주변 환경, 혹은 이 주변을 둘러싸는 주위 환경, 그리고 이렇게 계속해서 이 환경의 극단에 있는 한계가 될 사회에 의해 요구되는 것들로서 그것들끼리 서로 관계하고 있다고 느낀다.”

“이들 가운데 어떤 것들은 명령하는 습관들이지만 거의 대부분은 복종하는 습관들이다. 우리가 사회로부터 위임을 받은 덕택에 명령하는 사람에게 복종을 하든, 아니면 모호하게 지각되거나 느껴진 사회 자체로부터 어떤 비인격적인 명령이 나온 것이든 말이다.”<sup>424)</sup>

베르그손은 의무 속의 고유하게 의무적인 것을 “느끼는 행위” 즉 “느낌”에서 찾는다. 이 느낌 즉 감성적 능력은 본 글의 제1장 이후 꾸준히 논의되었듯, 단번

---

421) DS., p. 95.

422) DS., p. 90.

423) DS., p. 86.

424) DS., p. 2, 3, 2. 강조는 필자가 한 것이다.



에 우리를 힘들과 운동들의 역동적인 장(場)으로 안내한다. 느낌의 장(場)은 (순수) 지성이 포착할 수 없는 운동들과 힘들의 장을 대상으로 하는 것, 앞서 감응의 순간에서도 알 수 있었듯,<sup>425)</sup> 의식적 존재가 자신을 행위로 인도하는 주변 환경과의 관계망 안으로 열림 또는 접촉을 의미한다. 말하자면 느낌은 진행 중이고 생성 중인 경험의 내부에 그 자신이 있음을 알려주는 것이다. 따라서 이 느낌은, 흔히 구별되듯, 그 내용이 느끼는 주관의 개인적 심리의 영역에 속하는 것인지, 아니면 도덕적이고 사회적인 영역에 속하는 것인지, 심지어 자연의 생물학적인 영역에 속하는 것인지 명확하게 구분하기 어려운 모호한 지점, 또는 모호한 지각의 열림을 정확히 가리킨다. 단지 우리가 차지하고 있었으나 너무도 자연스러워 의식하지 못했던 어떤 중심, 즉 우리의 행위에 따라 비로소 드러나고 그 크기와 둘레들 혹은 방향들이 변모하는 동심원들의 중심의 개방을 의미한다. 요컨대 개방되는 비결정성의 중심으로서, 그 중심을 공유하는 경험의 여러 수준들과 그 중심이 감당하는 무게를 의식하게 될 때, 의무를 느끼게 되는 것이다. 이런 한에서 ‘느낌’은 비로소 의식이 그 자신의 내부에서 발견하게 된 이를테면 사회적, 심리적, 생명적인 관계들과 운동들의 총체로 들어가는 입구이면서, 또 그로부터 비롯될 행위를 통해 그 자신의 존재를 회복시킬 수 있는 출구이다.

그러므로 베르그손에게 도덕적 의무는 무엇보다도 나의 존재를 알리는 감성의 능력과 영역들이 사회와 연결되어 있음을 알려준다. 즉 이 감성적 느낌은 의무에 대한 결코 막연하고 모호한 설명이 아니다. 단지 느낌이 (순수) 지성적인 사유에서의 구별되고 구분되는 명확한 대상과 달리, “힘force”들을 대상으로 한다는 점에서 그렇게 보일 뿐이며, 오히려 그 운동성과의 직접적인 접촉을 통해 근원적인 생명과의 연결을 분명히 드러냄으로써, 고유하게 베르그손의 “심리[학]적인 지평”을 알리고 있음을 알아야 한다.<sup>426)</sup> 그런데 우리가 느끼는 이 힘은 다른 것이

425) 『두 원천』에서는 ‘감응’의 의미가 『물질과 기억』보다 세분화된다. 『물질과 기억』의 감응은 (순수)지성적 인간으로의 분기를 전제하지 않은, ‘살아있는 생명체’와 ‘생명’의 관계에서 ‘생명적 존재자’의 활동을 알리는 감각-운동 체계의 출발을 알리는 것이었다. 반면, 『두 원천』에서의 감응은 (순수)지성적 인간에게서 작동하는 감응이다. 즉 여기서 생명은 앞서 논의한 바대로, ‘지성-이하의 영역’과 ‘지성-이상의 영역’에서 직접적인 영역을 통해 경험되고, ‘감응’ 역시 이 두 영역에서 다르게 작동한다. 다만 여기서는 감응이 생명의 운동에서 근원하는 힘의 영역과 관계에 있음을 언급하려 한 것임을 알려둔다. 이에 대해서는 이후의 논의를 통해 더 자세히 다루어질 것이다.

426) DS., p. 17.

아니다. 이 힘은 각각의 습관들이 서로 관계하고 지지함으로써 결국 하나의 거대한 덩어리 *un bloc*를 형성하고, 그로 인해 단지 “모든 습관에 의한 것이 듯”, 우리의 사회적 삶에 강하게 뿌리 내린 어떤 필연적인 체계를 단지 “해야 하기 때문에 해야 한다”로 느끼는 것이다. 다시 말해 이 거대한 혹은 무한한 중량으로 우리를 압박하는 ‘압력 *pression*’이 곧 “사회”이다. 하나의 유기체를 이루는 세포들이 필연적인 법칙에 따라 보이지 않는 끈으로 연결되어 복잡한 위계질서 안에서, 전체의 이익을 위해 요구되는 규율을 따르듯, 습관들 각각은 공동체의 필요에 부응하면서, 사회의 수많은 습관들이 응축된 것인 양 ‘습관을 들여야 할 필연성’으로 작동한다. 이 ‘의무 전체’ 또는 ‘의무 일반’이 의무의 원천이자 “도덕적 의무의 바닥에서 분명하게 지각하는 필연성”<sup>427)</sup>이다. 이 “필연성에 대한 느낌 *le sentiment de cette nécessité*”이 ‘그래도 거기에서 벗어날 수 있다는 의식을 동반하면서’<sup>428)</sup> 우리의 의지에 압력을 행사한다.

그런데 개인은 왜 자유로운 행위로 나아가지 않고, 그 힘에 따르는가? 일견 베르그손의 도덕적 의무를 행하는 개인은 푸코의 ‘주체 *subject*’가 지니는 두 가지 의미를 연상시키는 듯하다. 푸코에 따르자면, “주체는 통제와 의존 *dependence*에 의해 다른 누군가에게 ‘종속되는 것 *subject to*’이면서, 양심이나 자신에 대한 앎을 통해 그 자신의 정체성에 묶이는 것”<sup>429)</sup>이니 말이다. 푸코는 더 나아가 주체는 ‘개인을 범주화하고, 개인을 자신의 개별성에 의해 특징지으며, 개인을 자기의 고유한 정체성에 밀착시키고, 그가 인정해야 하고 타인들이 그에게서 인식해 내야 하는 진리의 법칙을 부과하는 권력의 형식’을 드러내 보이는 것이라고 말하기도 했다. 말하자면 푸코의 주체는 권력의 경계 안에서만 자유로운 주체로서 정립되는 모순적 힘의 갈등을 품고 있다. 이와 같은 갈등을 생명을 근원에 둔 사회와 의무의 현장에서도 발견할 수 있을까? 우리는 지금까지의 논의를 통해서 이미 베르그손의 생명에 근거한 실천의 법칙에 따르면, 필연과 자유는 동일한 방향에 있다고 논한 바 있다. 그리고 (순수) 지성과 본능을 통해 생명의 분기가 전제되지 않은 상황, 즉 ‘지적임의 노력’을 통해 행위의 필연성에 따르는 경우에는

427) DS., p. 24.

428) DS., p. 7.

429) M. Foucault, "The Subject and Power", *Critical Inquiry*, Summer Vol 8(4), 1982, p. 781(p.777-795).

이미 수행적 실천을 통해 도덕적 지평에 놓이는 까닭에 도덕은 문제시되지 않는다.<sup>430)</sup> 그러므로 도덕이 진정으로 문제시되는 국면은 생명의 운동 과정 중 생명의 운동에 반(反)하는 방향으로 진행되는 (순수) 지성적인 인간에게서 발생한다. 하지만 그것은 ‘참된 지성주의’ 즉 (순수) 지성의 한계를 극복하는 직관의 행위에서, 동시에 (순수) 지성주의의 도덕 이론이 간과하는 도덕의 근원인 생명을 회복하며, 다시 제자리를 찾을 수 있는 문제가 될 것이다. 이런 맥락에서, 『두 원천』에서 제기되는 도덕적 의무의 필연성과 개인의 자유의 문제는 『창조적 진화』에서 논의된 생명 자체의 의지와 개체적이거나 종적인 존재자의 의지의 일치 혹은 불일치의 문제로 논할 수 있을 것이다. 말하자면, 생명의 도약이 정지하고 머무르는 개체적이거나 종적인 존재자들의 차원과, 생명의 도약 자체와의 리듬의 차이로 인해 발생하는 문제의 지평이 곧 도덕의 지평인 것이다.

칸트가 의무에 대한 복종을, 자신이 의욕하는 행위의 준칙이 보편적인 법칙이 될 수 있을지를 질문하는 엄격함, 또는 자기 자신에 대한 노력으로 설명한 것에 대해<sup>431)</sup>, 베르그손은 “심리학적 오류”를 범하는 것이라고 말한 바 있다.<sup>432)</sup> 여기에는 흄스가 일어날 수 있는 이러 저러한 좋은 결과들과 나쁜 결과들에 대한 긴장이나 ‘숙고deliberation’로서 설명한 의무 등도 포함될 것이다.<sup>433)</sup> 왜냐하면 베르그손에 따르면, 이와 같은 엄격함, 노력 등은 주어진 의무에 따르기 위해 겪는 것이 아니라, 반대로 의무에 따르지 않으려는 저항이 일어날 때, “의무에 대립되는 것을 깨트리기 위해 때때로 동반되는 동요l'ébranlement”이거나, 의무에 복종하기 위한 “자기 자신에 대한 일종의 저항”이기 때문이다.<sup>434)</sup> 즉 베르그손에게서

430) 이것은 『두 원천』에서도 자연스레 등장한다. “일단 이것이 인정되면, 의무에 관한 모든 이론은 무용한 것inutile이면서 동시에 무력한 것inopérante이게 된다. 무용한 것은 의무가 생명의 필연성이기 때문이고, 무력한 것은 가설을 도입하는 것이 [순수]지성적인 재구성에 앞서 미리 존재했던 의무를 기껏해야 [순수]지성의 눈으로 정당화(물론 불완전한 정당화)할 수 있는 것이기 때문이다.” DS., p. 96.

431) I. Kant, *GMS*, B52(IV421)–B57(IV423). 『정초』, p. 132–136.

432) DS., p. 14.

433) “인간의 마음 안에서, 동일한 어떤 일에 대해 욕구와 회피들, 희망들과 공포들이 교대로 발생하고, 그 일을 하거나 하지 않음으로써 오는 좋거나 나쁜 다양한 결과들이 연속적으로 마음에 떠올라서 우리가 한 때는 그 일에 대해 욕구를 가졌다가 다른 때에는 회피하고자 하고, 한 때는 그 일을 할 수 있다는 희망을 갖고 다른 때에는 할 수 없다고 좌절하고 두려워하는 경우, 그 일이 행해지거나 불가능하게 생각될 때까지 지속되는 욕구와 회피와 희망과 공포의 전체를 우리는 숙고라고 부른다.”(T. Hobbes, *Leviathan*, 1997, Touchstone, p. 37. 더 자세한 논의는 「흄스에서 숙고와 의무」, 양선숙, 『법철학연구』, 제4권, 제2호, 2001, p. 7–34 참고.

도덕적 의무에 따르는 상황은 자신의 자유로운 의지에 의한 상황이 아니다. 나의 행위를 일으키는 나 자신의 힘인 자유와 나를 규제하는 도덕적 의무는 분리되어 있고, 심지어 나는 도덕적 의무에 저항하기도 한다. 여기서의 대립은 특정한 사회 안에서 살아가는 존재자 개인의 이성적인 선(善)의지와 자연적 본성에 따른 주관적 감정 등의 사이에서, 즉 표면화된 현상의 차원에서 일어나는 것이 아니다. 이 대립은 표면을 형성해야 존속할 수 있는 사회 자체와, 그 사회와 구별되어 독립적인 개체적 존재를 가능하게 하는 운동 사이에 있다. 전자가 의무 전체이고 후자가 개체의 힘인 자유이다. 바로 이런 까닭에, 사회의 존속을 위한 의무는, 앞의 논의처럼 자동적으로 행해지고 습관처럼 자연스런 경향inclination인 것처럼 느껴지는 반면, (순수) 지성적 개인의 의지는 오히려 이 필연성에 대한 저항 속에서 표출된다. 말하자면 개인의 영혼은 자신의 고유한 약동을 실현하지 못하고 사회가 제공하는 안정성에 머물러 있다.

그런데 이러한 상황은 겉보기처럼 단순히 자연과 자유 또는 자연적 사회와 개인의 사이의 대립을 위한 것이 아니다. 비록 생명과 (순수) 지성적 개체 사이의 대립되는 운동이 표출된 것이라 하더라도, 여기서의 사회 즉 의무는 자유로운 정신이 기댈 물질적 토대 또는 표면의 역할을 하기 때문이다. 가령 중범죄를 저지른 사람이 그가 저지른 죄로 인해 느끼는 “도덕적 불안 l'angoisse morale”<sup>435)</sup>은, 베르그손에 따르자면, 그가 받을 형벌에 대한 두려움에서 오는 것이 아니다. 그는 그가 자신의 범죄를 숨기는 한, 사회가 말을 거는 사람이 더 이상 진정한 자신이 아니라는 것에, 그로 인해 사회와 단절되고 사회로부터 멀어질 것에 불안해한다. 그렇기 때문에 그는 죄를 자백함으로써 벌을 받는다고 하더라도, 그가 ‘사회 속에서 재통합되기를’ 원한다. 벌을 통해 ‘다른 사람들과의 협동collaboration을 다시 취하고’, ‘그들과 함께 그들의 편에 놓이면서’, 그 자신이 유죄 판결의 저자라는 것을 인정해야 하지만, 그로 인해, ‘사람들이 말을 걸어오는 것이 바로 그 자신임’을 느낄 수 있기 때문이다. 그런데 여기서 그를 “자백하도록 떠미는 힘force” 즉 의무는 오히려 그것에 복종함으로써, 그로 하여금 “그의 인격의 한 부분, 가장 좋은 부분la meilleure이 고통에서 벗어나도록” 한다.<sup>436)</sup> 즉 여기서의

---

434) DS., p. 14-15.

435) DS., p. 10.

436) DS., p. 11.

도덕적 의무는 개인이 사회로부터 소외되지 않는 것은 물론이고, 진정한 그 자신을 이루는 것으로부터도 소외되지 않도록 한다는 데에서도 그 힘을 길어온다.

즉 베르그손에게 개인과 도덕적 의무로서 만나는 사회는 푸코에서처럼 단순히 양자(兩者)의 갈등관계로 환원되지 않는다. 사회와 개인은 단순한 종속 관계를 떠나, 힘의 긍정적인 연결 관계에 놓인다. 개체가 사회에 대해 갖는 일종의 “정신적 접촉contact moral”<sup>437)</sup>으로 인해, 아무리 홀로 무인도에 남겨진다 하더라도, 그 개체는 결코 사회에서 벗어날 수 없다. 그의 기억과 상상력의 내용들, 그가 말하는 언어조차도 사회가 관습과 지식 등을 통해 그에게 “새겨준imprimé”<sup>438)</sup> 것이다. 따라서 그의 의식이 있는 한, 사회는 그에게 “현존”한다. 또 그가 한계를 느낄 때, 고립되었으므로 자포자기하고 싶을 때, 용기와 힘을 길어오는 곳은 바로 이 사회로부터이다. 즉 모든 사회적 환경으로부터 벗어나 한없는 자유를 누려야 할 것 같은 상황에서도, 그는 개인적 삶이 무용하다는 데에서, 자신이 따라야 할 규정과 요구가 더 이상 없다는 것에 고통 받는다. 개인은 개인의 힘 만으로는 끊임없이 발생하는 난관들에 대적할 수 없다. 개인의 삶을 무궁무진한 자원으로 변모시키는 것은 그가 자신을 연결할 수 있는 사회들이 있는 한에서, 이를 떼면 그의 정신을 매순간 살아있게 하기 위한 “물질적이고 인위적인 준거점”을 찾을 때이다. 이런 까닭에 베르그손은 “누구도 사회로부터 완전히 분리될 수 없을 것이다. 아무도 그렇게 되는 것을 바라지도 않을 것이다. 그는 자신의 힘의 대부분이 사회로부터 오며, 사회적 삶으로부터 끊임없이 갱신되는 요구들에 자신의 에너지énergie의 부단한 긴장tension을 빚지고 있음을 아주 잘 느끼기 때문”<sup>439)</sup>이라고 말한다. 사회와의 연결을 의미하는 이 긴장 덕분에, 도덕적 의무는 개인의 삶이 정신적일 수 있도록 하는 최소한의 물질적 요소일 뿐만 아니라, 매 순간의 삶이 의식적일 수 있는 힘의 원천이 된다.

이런 맥락에서, 베르그손의 도덕적 의무와 관련되는 자유는 이미 형성되어 있는 절대적 주체의 능력이나 의지를 의미하는 자유가 아니다. 그 자유는 어떤 의미에서는 개체의 의지의 낙약함을 드러내며<sup>440)</sup>, 꿈을 꾸는 정신이나 아이의 자

---

437) DS., p. 9.

438) DS., p. 76.

439) DS., p. 8. 『두 원천』, p. 17-18.

440) Caterina Zanfi, “Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte”, in *Annales bergsoniennes* V, PUF., 2012, p. 236-237 : C. Riquier, “Le

유처럼, 무제한적인 선택지와 가능성들 앞에서 자신의 나아갈 방향을 규정받지 못한 자유이다. 그래서 도덕적 의무는 어떤 경우에는 거의 무의식적이고 본능적인 행동으로 이어지게 하거나, 다른 경우에는 도덕적 의무를 통해 진정한 그 자신의 내면을 사회와 함께 보존하는 역할을 한다. 즉 사회는 무엇보다도 내면에서 직접적으로 느껴지는 힘의 지대를 형성한다. 그것이 곧 그 생명에서 근원한 힘과 함께 자유와 실재의 국면들이 결정되는 심리[학]적 지대가 될 것이다. 베르그손은 『두 원천』에서도 서로 연결되어 공속관계에 놓인 개체와 사회가 형성하는 지대를 ‘심층’과 ‘표층’의 구분을 통해 설명한다. 이것은 사후적으로, 『시론』에서 다뤄지는 심층과 표층에서의 자아와 자유를 단지 ‘개별성(individualité)’ 차원에 머무는 자유로 이해할 것인가, 아니면 사회를 품는 사회적 주체로 측면까지 확장할 수 있을 것인가에 대한 답을 얻는 것이기도 하다. 이제 『시론』의 자아는 단지 자신의 고유한 직접적인 의식적 세계에 머물며, 사회를 자유를 막는 장애물로 여기거나, 사회에 무관심한 자유로운 자아를 의미하는 것이 아니라, 사회와의 연결을 의미하는 ‘긴장’을 통해서 자유의 계기들을 외부 세계와의 관계를 통해 획득하기 때문이다.<sup>441)</sup>

이 ‘긴장’ 또는 ‘힘’의 지평에 함축된 사회로 인해, 베르그손의 도덕 철학에서 도덕적 의무를 수행하는 주체는 기존의 ‘주체’에 대한 개념을 허문다. 표면과 심층을 오가며 지속하는 자아, 또는 자유로운 주체는 결코 독립적인 의지와 힘을 통해서, 대상을 지배하고 주변을 변모시키거나 확장하는 주체가 아니다. 어떤 의미에서 지속하는 자아 또는 자유로운 행위의 주체의 내면은 비어있거나, 수많은 타자의 운동들로 가득 차 있다. 주체라는 이름은, 사회라는 물질적 기초들을 통

---

Problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources*”, in *Bergson et la religion*, PUF., 2008, p. 71-76.

441) C. Zanfi, “같은 글”, p. 223-226. 잔피가 소개하는 귀한 자료를 보자면, 실제로 당대의 철학자 앙리 르페브르Henry Lefebvre는 1925년 “새로운 신비주의에 대한 공격과 방어”라는 글에서, 『시론』에 대해, 베르그손이 창조적 의식에 관한 철학의 필요성은 느꼈을지라도, 외적 세계에 대한 불신과 멸시로 인해, 베르그손주의는 전적으로 사회적이고 과학적인 노력들로 전락하는 무력한 정신들을 알리는 시대의 철학이 되었으며, 그 정신들은 결국 내적 생명의 허무한 섬세함과 세련됨 속으로 피난시켰다는 비판을 가하기도 했다. 심지어, 1932년 독일의 철학자이자 사회학자인 막스 호르프하이머Max Horkheimer는 『두 원천』마저 이런 관점에서 해석하여, 베르그손은 진정한 생명의 철학자이자 형이상학자로서 내적 변화의 건강함을 보았으나, 그런 유동성에 대한 인식은 합리적 사회에 무관심한 탓에 창조적 삶에 녹아드는 것을 극복하지 못할 것이고, 결국 그와 같은 내재화를 통해서도 결국 사회적 불행들이 사라지지 않는다고 혹평하기도 하였다.

해, 표층과 심층을 오가며 비로소 외부와 내부의 경계들을 세우고, 그렇게 의식에 현전하는 사회적 힘과의 ‘관계’ 속에서 자신을 작동시키고 행위로 표출하는 한에서만 드러내고 부여받을 수 있다. 즉 나는 나의 무한한 시간적 역량을, 외부의 운동들과 소통하는 한에서만, 또 소통하는 만큼만, 정도들과 수준들의 차이 속에서, 스스로로 경험하며 드러낸다. ‘느낌’은, 지금까지 보았듯, 단번에 의식이 자신을 넘치는 역동적인 실재들과 대상들의 중심에서, 정확히 그것들을 통해 즉 그것들과 함께 드러나는 ‘나 자신’에 대한 경험이기도 한 것 아니었던가? 『물질과 기억』에서의 ‘인간적인 경험의 전환점’, 다시 말해 ‘직접적인 것에서 유용한 것으로 넘어가는 전환점’은, 이렇게 『두 원천』을 통해 ‘비인간적이고 비주체적’이었던 현장의 표층과 심층의 지평으로의 전환점, 또는 긴장과 힘들의 인간적이고 주체적인 삶의 구조로 전환되는 과정으로 드러난다.<sup>442)</sup> 반복하자면, 베르그손에게 경험은 단 하나의 지평을 형성하고 갖는다는 것을 의미하지 않는다. 경험은 현행적인 표면을 통해 심층이라는 그것의 깊이를 지니고, 그 사이를 왕복하며 현시되는 주체의 역량과 대상의 세계들과 수준들을 모두 함축한다. 표면에 가까울수록 개인의 자유와 의지는 타자의 그것과 구분되지 않을 정도로 더욱더 사회 전체와 하나가 되는 것이고, 심층에 가까울수록 개인의 고유한 내적 운동과 의지는 개별적인 자신만의 인격으로서 경험될 것이다. 그렇기 때문에 “나의 신체가 이 지각들의 중심에서 그려진다”면, “나의 인격은 이 행위들이 결부되어야 하는 존재”<sup>443)</sup>가 된다. 말하자면 이 역동적인 힘의 지평에서는 ‘진정한 인격’ 역시, ‘그 현존만으로도 작용하는 힘의 보유하고’이고, ‘그 현존 자체가 행위가 되는 것’이다.<sup>444)</sup>

“의무는 바로 외부로부터 오는 것이 아니다. 우리들 각자는 자기 자신에 속한 만큼 사회에도 속한다. 각자의 의식이 마음의 심층profondeur에서 작용할 때는 그 심층으로 더욱 내려감에 따라 점점 더 고유하여 다른 인격들과 약분할 수 없고, 더욱이 말로 표현할 수 없는 한 인격을 각자에게 드러내준다면, 우리 자신들의 표층surface에서 우리는 다른 사람들과 서로 연결되어 그들의 우리들 사이에 상호 의존 관계를 창조하는 어떤 규율에 의

442) D. Lapoujade, *Puissance du temps, version de Bergson*, Les Édition de Minuit, 2010, p. 62. MM., p. 205-206.

443) MM., p. 46. 강조는 베르그손이 한 것이다.

444) EP., p. 684.

해 그들을 닮고 그들과 하나가 되어 있다. 자기 자신의 사회화 된 이 부분에 자리 잡는 것이 우리 자아로서는 어떤 확고한 것에 결부되는 유일한 수단인가? 우리가 충동적인 삶이나 번덕스러운 삶, 후회하는 삶에서 달리 빠져나갈 수 없다면, 그러할 것이다. 그러나 우리의 가장 심층에서는 만일, 우리가 그것을 찾을 수 있다면, 우리는 표면적인 평형 équilibre보다는 훨씬 더 바람직한 다른 종류의 평형을 발견할 것이다. (...) 그렇지만 우리 자신의 바닥에까지 파고들어 가는 노력에 대해서는 잠시 동안 말하지 않기로 하자. 그런 노력이 가능하다면 그것은 예외적인 것이다. 우리 자아가 집착할 곳을 찾는 것은 보통 그의 표면, 즉 다른 외재화 된 인격들과 꼭 짜인 조직 안에 그가 삽입될 수 있는 지점이다. 그 점은 이 연대성 안에 있기에 견고하다. 우리가 사람들 사이에 연결하는 끈처럼 표상하는 의무는 우리들 각자를 사회화된 그 자신에 연결하고 있다.”<sup>445)</sup>

사회 및 주변 환경들과의 관계를 의미하는 힘들과 운동들의 장(場)은, 이제 우리에게 의무로서 그것들 사이에서 서로 다른 두 종류의 “평형” 또는 “균형”을 유지하기를 요구한다. 이제 행위의 능력 즉 도덕은 자신이 서로 다른 수준들로 경험되는 역동적인 힘의 지평에 있음을 느끼되, 자신의 힘이 그것들에 따르지 않는다면 새로운 “불균형” 또는 “불안정 및 균형상실”을 생성할 수 있음을 아는 데에서 출발한다.<sup>446)</sup> 즉 인간은 아무리 의무가 주어진 것이라 하더라도, 그것에 기계적이거나 맹목적으로 따르지 않는다. 의무를 실천하는 행위는 그에 따라 나 역시 의식의 표면을 통해서, 또는 심층으로부터 표출하며, 자아의 모습 역시 결정하는 것이기도 하다. 표면의 도덕은 제어되지 않음으로 시시각각 동요되고 충동적일 수 있는 의식적 삶에 안정되고 견고해질 수 있는 토대를 제공한다. 표면의 개인은 스스로를 연대성이 조직하는 사회 ‘전체의 삶’ 속에 머물게 함으로써, 자신을 전체를 형성하는 요소적이고 비개체적인 힘으로 느끼고 경험한다는 것이며, 그렇게 사회화된 각자가 언제라도 그 자신일 수 있도록 연결되어 있도록 한다. 타자들과 동등해진 자아는 하나의 비인격적인 요소가 되어, 힘의 균형 속에서 그 자신이 속한 하나의 전체이자 사회를 표면이라는 실재로 경험한다. 반면 심층을 그 자신으로 경험하다는 것은, 다양한 긴장과 힘들의 지평에서 고정점을

445) DS., p. 7-8. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

446) 라푸자드Lapoujade는 이런 맥락에서, “평형”의 개념이 베르그손의 철학 전체를 관통할 정도의 깊이를 지니며, 베르그손 철학의 독창성을 알리는 지점이라고 강조한다. ‘균형’이나 ‘균형의 균열’의 견지는 이미 힘들과 긴장의 차원을 배경으로 할 때에만 가능하기 때문이다. D. Lapoujade, 『같은 책』, p. 92-99 참고.



찾지 못한 동요와 진동을 영혼 전체로 느낀다는 것이고, 그러므로 표면이 제공했던 비인격적인 운동성을 벗어나, 자신만이 제공할 수 있는 하나의 인격적 활동성을 회복한다는 것이다. 그것은 표면이 취하고 고정했던 닫힘이라는 한계로부터 해방되어, 영혼 전체가 자유롭게 열리는 것이며, 그렇기 때문에 의식되지 않았던 과거 전체와 함께, 표면과는 다른 새로운 힘의 균형을 위해, 그 자신 전체가 행위를 위한 하나의 ‘긴장’이자 ‘도약’으로 있어야 한다는 것을 의미한다.<sup>447)</sup> 바로 이런 한에서, 이 고유한 인격에서 비롯되는 의무는 인간을 다시 고유한 ‘창조적 약동’ 속으로 되돌려 놓는다.<sup>448)</sup> 말하자면 하나의 사회를 가능하게 하고 유지하는 힘이 한 인간의 인격을 통해서 비로소 가능성의 영역이 된다는 점에서, 이 도약이 이후의 균형은 가능하다면 더 바람직한 균형이자, 새로운 것을 향한 가장 고단한 노력을 예고하고 있는 것이다. 이제 이후의 논의들을 통해 이를 더 분명히 해보자.

## 제 2 절. 도덕의 형식 - 닫힘과 열림

지금까지의 논의를 토대로 하자면 도덕적 의무는 이제 가장 직접적으로 우리의 의식에서 느껴지는 힘이자 사회를 의미한다는 것을 알 수 있다. 그리고 우리는 그 힘과 때로는 균형을 맞추는 데에서, 때로는 그 힘에 저항하려는 데에서, ‘긴장’을 형성함으로써 현시되는 개체적이면서도 개별적인 나의 존재를 알 수 있었다. 말하자면, 이 ‘힘’이 정신적 활동의 영역을 단번에 역동적인 힘들의 장으로 변모시키면서, 나의 자유로운 힘 역시 확인하게 한다. 그런데 이 힘이 어떻게 도덕적 본성을 지니며, 의무의 가장 근원적인 형식으로 정착되는 것인가? 칸트가 실천이성의 자유를 현상에서의 원인성을 지닌 힘으로까지 설명해내지 못했던 지점에서, 생명이라는 역동적 원리를 놓는 베르그손에게는 이에 대한 논증이 중요하다. 칸트나 다른 지성주의자들에게서 보이듯, 명령의 형식이 지닌 보편성이 단지 이성적인 존재의 능력으로 귀속되는가 아니면 (순수)지성적 인간의 능력으로

---

447) EP., p. 433.

448) DS., p. 188.

환원되지 않는, 더 근원적인 차원에 있는가?

“금단의 열매에 관한 기억은 인류의 기억 속에서 가장 오랜 것이듯 우리들 각자의 기억 속에서도 가장 오래된 것이다. 만일 이 기억이 우리가 즐겨 떠올리는 다른 것들에 의해서 은폐되지만 앓았더라면 우리는 이 기억을 알아차릴 것이다. 제멋대로 행동하도록 놓아 두었다면 우리의 어린 시절은 어떠했을까? 우리는 쾌락에서 쾌락으로 나는 듯이 달려갔을지 모른다. 그런데 여기서 갑자기 보이지도 않고 만질 수도 없는 장애물이 나타났다. 즉 금지의 명령이다. 우리는 이 금지의 명령에 왜 복종하는가?”<sup>449)</sup>

여기서 우리가 금지의 명령에 따르는 이유는, 앞서 말했듯, 물론 그에 따르는 습관을 들였기 때문이다. 또 습관 하나하나가 자유를 허용하지 않기 때문이 아니라, 그 습관들 뒤에서 습관들의 유기적 연결이 싼고 있는 ‘거대한 하나의 사회 전체’가 무한한 중량으로 우리를 압박하기 때문이었다. 즉 이 금지의 명령에의 복종은 우리 각자가 하나의 분리된 의무의 앞에서 망설이거나, 자신의 기호와 욕구에 따르려고 할 때, 그것을 저지하는 ‘적대적 힘’으로 등장한다. 그러므로 금지의 의무를 따르는 이유는 ‘지성적인 합리성’에 따르거나, ‘이성의 요구’, 또는 ‘진정한 자유의 실현’과 무관하다. 여기서 의무는 오히려 위와 같은 것들을 내려놓고, 무의식적으로 단지 ‘이것이 의무이다’라는 순수한 형식을 행위의 법칙으로 삼을 때 성립한다. 즉 여기서의 의무는, 마치 이것이 어길 수 없는 자연스러운 법칙인 양, ‘의무 전체’를 통해 ‘하나의 사회라는 이상’으로 향하게 하는 데에서 본능과 견줄만한 힘을 지닌다.<sup>450)</sup>

그런데 주의해야 할 것은 이 하나의 전체 또는 사회에 대한 이상이, 단지 본능의 수준에서 생명의 요구를 실현하기 위한 것이 아니라는 것에 있다. 물론 이 의무의 필연성이 ‘잠재적인 본능’인 까닭은 ‘자유로운 인간에게 그 유용성에 비교될 수 있는 행동을 진화의 다른 노선인 본능적인 세계에서, 본능이 기계적으로 유발하는 것처럼 작동하기’ 때문이다.<sup>451)</sup> 그러나 『창조적 진화』에서도 언급된 바 있듯, 이 의무가 실현하는 규율과 통일성은 순수 지성적인 인간 사회 뿐만 아니라, 곤충과 개미, 또는 세포의 세계에서 발견되듯 생명 자신의 운동을 실

---

449) DS., p. 1.

450) DS., p. 22.

451) DS., p. 114.

현하기 위한 충동에 기원한다. 즉 통제를 통해 통일성을 실현하는 본능적 사회와, 분열되었지만 진보를 이루는 순수지성의 사회는, 생명의 내적 충동이 마치 ‘나누어질 수 없고 완전한indivisible et complet 생명의 숨결le souffle de la vie’처럼,<sup>452)</sup> 각각의 세포나 각각의 개체 모두를 하나의 끈으로 연결하며 전진하고자 하는 노력의 과정이었음을 짐작하게 한다. 그렇기 때문에 이 ‘의무 전체’가 지향하는 사회는, 비록 순수지성과 본능이 상보적인 경향을 보인다고 하더라도, 결코 본능으로 환원되는 사회를 의미하지 않는다. 의무가 비록 사회의 보존을 위한 것이라고 하더라도, 그것이 지향하는 것은 결국 보존과 진보를 동시에 실현하려는 생명의 충동을 더 심층적인 원천으로 하고 있기 때문이다. 그러므로 사회 전체를 위한 의무라는 거의 “도식적인schématique”<sup>453)</sup> 형식은 인류의 가장 오래된 기억에 견줄 만큼, 순수지성의 인간보다 앞서 존재할 뿐만 아니라, 본능의 방향보다도 앞서 있다. 즉 의무는 특정한 사회의 문화적 관습이나 종교, 또는 언어적 산물이나 기계적 문물이 아무리 부식토가 되어 두꺼운 층으로 그 위에 덮여지고 쌓인다고 하여도, “이 층이 올려 있는 땅의 일반적 지형을 받아들여야 하듯”<sup>454)</sup>, 필연적일 수밖에 없는 사회의 “근본적인 구조”이고, 역으로 말하자면 “수세기를 통해 거의 변화되지 않은 채 존속”하는 까닭에, “가장 문명화된 사회에서도 아주 좋은 상태로 매우 생생하게 유지되고”<sup>455)</sup> 있는 근원으로서 생명적 필연성을 의미한다. 요컨대 어떤 것으로도 “환원될 수 없는” 것으로 생명적 존재에게 늘 현존하는 것, 이것이 의무라는 형식이다.<sup>456)</sup>

바로 이런 까닭에 의무의 역할은 본능적이라는 것보다, 어떤 “연대solidarité”를 통해 전체를 형성한다는 것에서 더 근본적이고 본질적인 의미를 드러낸다.<sup>457)</sup> 그러므로 이 형식은 자연적으로 어떤 “닫힘le clos”을 형성하는 자연적 사회의 의무의 성격을 띠지만, 본능이 종적인 안정성을 추구하는 것과는 다른 방향에서, 즉 자연에서는 얻을 수 없는 “열림l'ouvert”의 도덕들이 취하는 형식이기도 하다. 또 본능이라면 가지 않았을 “정적종교la religion statique”의 형태로 진행

452) ‘생명의 숨결’이라는 비유적인 표현은 『두 원천』과 『창조적 진화』에서 동일한 의미로 등장한다. EC., p. 101-102, DS., p. 3.

453) DS., p. 19, 292.

454) DS., p. 83-84.

455) DS., p. 24-25.

456) DS., p. 84.

457) DS., p. 83. F. Worms, 『같은 책』, p. 283.

되기도 한다. 가령, 정적 종교는 지성의 방향에서 반성 능력을 지닌 인간이, 여타의 동물들과 달리 자신의 죽음을 미리 생각할 수 있으며, 사회의 임무보다는 이기적인 존재로서 자신의 일에 몰두하는 까닭에, 사회의 응집력을 강화하는 대신 해체하는 능력을 지니게 되는 것에 대항하는, 자연의 방어적 반작용을 의미한다. 그런 까닭에 일종의 “우화작용fabulation”을 통해 인간을 사회에 귀속키는 역할을 하는데, 우화작용이란 일종의 미신처럼, 꾸며낸 이야기를 통해 죽은 자의 존속한다고 믿게 하거나 자연물에 신화를 덧씌우고, 지각을 흥내내는 환각적인 영상을 만들어내는 역할을 한다. 말하자면, 마치 몽유병자와 같이 일종의 허구에 따르는 이 정적 종교는 사실 본능적인 동물의 수준보다도 더 내려간 인간의 부조리한 상태 이외의 것이 아니다. 즉 “지성에 속하는 우화기능은, 그럼에도 순수 지성은 아니며”<sup>458)</sup>, 지성에 의한 자연적 질서의 파괴를 복구하는 목적에 따른 것이다. 다시 말해, 이 형식을 통해서 인간 지성이 관계하는 것은 생명 자체의 운동이지, 분기되어 다른 동물 등의 방향에서 진행되고 있는 본능이 아니다. 말하자면 이 본능은 인간이 지성으로 분기되는 까닭에, 심리학적 지대 속에서 생명이 생명 자신과의 직접적인 지대를 알리며 공통의 근원에서 배제된 본능의 힘으로 발동되지만, 이것은 어디까지나 현실화된 현재인 지성에 잠재적인 본능이다.<sup>459)</sup> 이 지점을 이해하는 것이 중요하다. 그렇기 때문에, 이 본능은 동물이나

458) DS., p. 216. 『두 원천』에서, 베르그손이 생명의 작업의 연장선상에 있는 지적 작용을 지성으로, 생명의 작업에 반(反)하여 방향에 있는 인간적 지성을 ‘순수 지성’intelligence pure’으로 구분하여 언급하는 부분은 여기서 한번 등장한다. 대부분의 경우 후자를 인간적 지성으로 표현하고 있다.

459) 이것은 현실화 및 진화의 과정이 “잠재적인 것에서 현실적인 것들로”에 있고, 현실화의 규칙 역시더 이상 “제한”이나 “제거”가 아닌, 잠재적인 것과 현실적인 것 사이의 차이에서 비롯된다고 보았던 들뢰즈와의 비교점을 보여주는 중요한 지점이다(G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 100-101). 들뢰즈는 정확히 이런 관점에서, “유일하게 현재만이 심리학적이고”, ‘과거passé’ 또는 ‘무의식적인 것inconscient’은 ‘잠재적’이되 ‘비(非)현재적inactif’이라는 점에서, 그러나 의식 바깥의 심리적 실재가 아닌 비심리학적인 실재라는 점에서, ‘즉자적인 존재’를 지시한다고 이해한다(『같은 책』, p. 50-51). 그리고 구체적인 존재론적 수준에 해당하는 물리적, 생명적, 심적인 계열들과 이 계열들이 대표하는 방향들이, 잠재적 공존의 상태에 있는 이 총체화되지 않는 전체로부터, 각각이 다른 것들과 자신의 수준을 분리하면서도 현실화하는 창조적 ‘분화différenciation’를 통해 실재성을 지닌다고 설명한다 (『같은 책』, p.104-105).

들뢰즈의 구도는 ‘현실적 차원을 형성하지 않고, 현재하지 않으면서도 존재하는 것’들의 차원을 지시할 수 있다는 점에서는 유효하다. 하지만 잠재적이고 무의식적인 영역으로, 현재와 단적으로 구분되어 현재와 무관하거나, 더 나아가 현재의 수준을 결정짓는 차원을 의미하고자 한다면, 베르그손의 심리[학]적 차원에 대한 오해이거나, 적어도 베르그손의 심리

다른 곤충 등의 집단과 다른 방식으로, 즉 지성 주변에 잔재하는 ‘본능’으로서, 지성적 표상의 형태가 되어, 실질적인 지성적 표상을 대신하는 상상적 표상으로 작동하고, 행위를 유발하여, 무인도(無人島)에서도 사회를 경험하도록 작동한다. 즉 순수 지성적 인간은, 생명으로부터 직접 주어지는 지성이하의 도덕과 지성 이상의 도덕 사이에서, 자신의 고유한 역사를, 때로는 자연의 방향을 거스르며, 또는 자연의 실행을 지연하고, 그 방향을 변경할 수도 있는 지위에 있다.

그러면 왜 생명이 ‘단힘’이 ‘억압pression’과 ‘강압pousée’을 통해, 지성적 인간에게 닫힌 사회를 위한 의무를 부여하는지 살펴보자. 지성적 인간은 “생명에 대한 자연적인 물이해”의 특징을 지닌 반면<sup>460)</sup>, 사물들 옆의 관계들과 형식들, 무용한 것들에도 관심을 두면서, 물질에 대한 지배를 통해 누리게 된 자유로 인해, 자연이 원하는 방향으로만 나아가지 않는다. 가령, 자연은 종의 증식과 보존을

---

적 지평과는 다른 철학의 시도라고 해야 할 것이다. 왜냐하면 베르그손의 심리적 지평은 현재가 단지 의식의 한 계기가 아니라 존재들의 다양한 수준들을 통일하는 순간이고, 존재하는 것들이 오직 현재 즉 현실태의 계기를 통과하는 한에서만 경험의 차원이게 한다는 데에 그 의의가 있기 때문이다. 게다가 베르그손의 심리[학]적 차원에서는 결코 잠재성으로부터 현실태가 규정되지 않는다. 들뢰즈도 설명하듯, ‘호출’은 언제나 현재로부터 오며, 따라서 공존하는 것들 사이에서 어떤 상응하는 수준이 현실화될 될 것인지를 결정하는 것도 바로 현재이다. 들뢰즈에 따르면, 생명의 분기의 방향들이, 식물과 동물, 본능과 지성, 본능들 중에서도 이러 저러한 본능들로 나뉜다는 것은, 잠재적인 한에서만 공존했던 수축의 다양한 수준들이 현실화된다는 것을 의미한다. 즉 현실화는 잠재성과의 차이를 통해서만 실현되고, 그 잠재성들의 전체는 결코 현실화되지 않는 배후로서 매 분기와 매 분화를 가능하게 한다. 그런데 왜 어떤 수준이 지금 여기서 현실화되는 것인가? 현재 즉 행위의 요구가 선행하지 않는 한, 그것들이 왜 상응하는 수준으로서 결정되고 현실화되는지, 들뢰즈를 통해서만 전혀 알 수 없다. 가령, 의식과 무의식의 두 방향으로 분기가, 다시 감각기관의 발달을 통한 운동성 즉 동물의 방향(의식)과 식물처럼 무감각insensibilité과 부동성의 방향(무의식)으로 진행되었다고 하자. 여기서 분기되기 이전의 경향들이 각각 식물과 동물에게 여전히 공존한다 하더라도, 그 잠재성의 공존에서 현실화 될 수준을 규정하는 것은 현재로부터 온다. 즉 잠재성은 현실화와의 차이만을 의미하지 않는다. 가령, 인간에게서 잠재적 차원을 의미하는 본능이 동물들 및 곤충의 계열에서의 본능과 달리 닫힌도덕이나 정적 종교로 변형되어 등장하듯, 식물로 현실화된 계열에서 현실화되지 않은 잠재적 동물(운동성)의 측면은, 현실화된 현재가 식물이라는 것으로 인해, 더 이상 동물의 방향으로 진행되었던 운동성 그대로 현실화되지 않는다. 예외적인 상황에서 식물의 감각 세포가 살아나고 의식이 살아날 것이 요구된다고 하여도, 식물의 의식은 결코 동물의 의식처럼 작동되거나, 식물을 동물처럼 운동하게 하지 않는다. 식물에게서 의식(운동성)은 이동하는 넝쿨 식물이나 식충 식물로 발현된다. 즉 잠재되어 있던 가능성들은 그것의 수준을 그때그때의 환경적 요인과 현재의 식물의 방향에 맞추어 변경하는 한에서만 현실화된다. 베르그손에게 ‘현재’는 공존하는 잠재성들의 수준들을 결정할 뿐만 아니라, 잠재성들을 매번 자신과 함께 변경하는 한에서, 그로 인해 여전히 잠재적 전체의 총체화를 열어놓는다는 점에서 심리[학]적 의미를 간직한다.

460) EC., p. 166.

위한 생식의 기능을 주었지만, 인간은 씨를 뿌리는 쾌락을 포기하지 않으면서도 수확을 절제할 수 있는 방법을 알아낸다. 또 초자연적인 원인에 인간적인 의미를 부여하기도 하고, 죽음을 표상하는 유일한 동물이 되며, 우울증과 같은 정신 질환에 빠지거나 낙담découragement하기도 하면서, 비합리적인 것들을 증식시키기도 한다. 그래서 사람들은 ‘일요일에 할 수 있었던 한 번의 산책을, 다음 일요일에도 다시 시작될 것이라 여기고, 이제 그 해의 일요일마다 강요되는 것이 되게 한다. 한번이라도 산책을 빠뜨리게 되면, 무슨 일이 일어날지 모른다는 이유에서 말이다.’<sup>461)</sup> 정신의 습관에 비판적이고 그것을 새롭게 하는 대신, 닫힌 또는 닫힌 사회에 머물면서 정적 종교로 드러나는 이와 같은 인간적 현상을, 베르그손은 이성을 타고난 유일한 존재로서 그의 존재성을 비이성적인 것들에 의존할 수 있는 ‘사유하는 인간Homo sapiens’의 정신성이라고 본다.<sup>462)</sup> 즉 부조리한 것에 집착하는 정적 종교의 인간적 모습은, 단지 원시적 종교나 집단적 정신성에만 해당하고, 지성과 함께 사라졌거나 현대인의 삶에서는 발견되지 않는 것이 아니다. 종교가 없는 사회가 결코 존재하지 않았듯, 호모 파베르 이후 인간을 규정하게 하는 또 다른 특징이다. 즉 정적 종교는 제도들, 언어들, 관습들이 저장하는 일종의 집단적 표상들처럼, 개인적 지성을 보충하는 사회적 지성으로, 오히려 지성으로 인해, 지성과 함께 늘 현재 속에서 작동하고 있는 어떤 것이다.

그러므로 지성적 인간의 정신은 우선 진정한 자유의 방향을 향하지 않는다는 데에서 그 특징을 보인다. 지금까지 살펴보았듯, 베르그손에게 진정한 자유는 생명의 원리에 주의를 기울이는 것인데, 자연을 변경하는 만큼 인간은 오히려 ‘생명/삶에 부주의l'inattention à la vie’한 모습으로 등장한다.<sup>463)</sup> 더 나아가 이 정신성은 삶의 의지를 꺾고, 절망하거나 낙담하게 한다는 점에서, 생명의 근원적 운동과 반대의 방향으로 가기도 한다. 이런 까닭에, 삶의 부주의 또는 낙담은 지성적 인간만이, 여타의 생명적 존재자들과 구분되어, 역으로 생명의 원리로부터 멀어졌을 때 드러내는 정신적 삶의 형태들이라 할 수 있을 것이다. 『창조적 진화』에서 언급되었듯, “지성의 관점에서는 노력으로 보이는 것이 그 자체로서 볼 때에는 하나의 포기abandon”이고, “지성에게는 결핍이 정상적인 상태”이며,

461) DS., p. 143-144.

462) DS., p. 106.

463) D. Lapoujade, 『같은 책』, p. 81.

“모순을 겪는 것이 지성의 본성 자체”이니 말이다.<sup>464)</sup> 처음에는 합리적인 방향에서 시작되었다 하더라도, 반복을 만들고, 모방하며, 믿으려는 경향은 지성을 그냥 “내버려두기”만 하면 진행된다. 이런 맥락에서 라푸자드는 지성적 인간을 “아픈 종une espèce malade”으로 규정하며, 지성적 인간의 사회적인 삶을 위해서 요구되는 것은 ‘삶에의 주의’가 아니라 “삶에의 애착”이라고 강조하기도 한다.<sup>465)</sup> 전자는 생명과 직접 관계하는 ‘실재에 대한 감각’을 의미하는 반면, 후자는 생명과 직접 적으로 관계하지 않는 한에서 지성이 이야기하는 사회적 관계의 와해에 대한 균형추의 역할을 하기 때문이다. 삶에의 애착은 가령, 국가에 대한 애국심, 사회에 대한 애착 등을 통해 생명에 부착된 인간의 영혼의 상태를 의미한다.<sup>466)</sup>

그런데 이러한 인간의 모습은 지성이 취하는 “반성réfléchir”의 행보로 인해, 지성의 세계가 더 이상 자연 세계 자체로 경험되는 것이 아니라, 앞서 언급했듯, 지성이 자신의 내적 세계 전체가 펼쳐지는 고유한 ‘지성적/가지적 세계’임을 알려주는 것 이외의 것이 아니다.<sup>467)</sup> 즉 지성적 인간이 겪는 이 일종의 ‘정신쇠약’은 생명의 도약에서 분리되어 이완된, 긴장을 잃은 영혼을 드러내면서<sup>468)</sup>, 동시에 생명적 행위의 필연성으로부터 분리되어 자유로워진 존재가 겪을 수밖에 없는 ‘주체’의 계기를 드러낸다.<sup>469)</sup> 지성은 밀착된 본능의 기호와 달리, 자신의 “유동적 기호”를 통해 자신의 실천적 능력을 확장하면서, 유용한 노력 이외에 지닌 “잉여적 힘”으로 자신을 되돌아 볼 수 있다. 그렇게 “잠재적으로 자신을 되찾은 의식”이 되지만, 이 잠재성은 현실성이 되기passe à l'acte 위해 지성의 도구인 언어 및 관념들과 개념들에 의존해야 한다. 즉 생명과 그 자신을 대상으로 할 때조차, 지성은 무기 물질을 대하듯 서로 외재적이고 불연속적인 공간적 형식을 통해 ‘명석함’과 ‘판명함’에 도달하고자 하는 것이다. 그런데 이것은 연속 및 운동을 부동성 및 불연속으로 재구성하는 것일 뿐만 아니라, 본능의 정언적 앞이 아닌 가언적hypothétiquement 앞의 방식으로 생명을 실천한다는 것이고, 그 자

464) EC., p. 216, 146.

465) D. Lapoujade, 『같은 책』, p. 79.

466) 가령, DS., p. 223-225을 보라.

467) EC., p. 159-160.

468) C. Ruiquier, “같은 곳”.

469) 주재형, 「베르그손에게서 주체와 종교」, 『카톨릭 철학』, 제28집, p. 39-70, 2017.

유로운 수행만큼 필연적인 행위의 법칙에서 분리되어, 오히려 행위에 대한 확실성에서 벗어나는 것을 의미한다. 지성적 존재는, 본능과 달리, 자연이 무기 물질처럼 기계적인 방식으로 작동한다고 생각하여, 행위와 행위의 결과 사이의 연속성을 상실한 채, 행위가 목표에 도달하기 전에 만날 수 있는 모든 것을 예견해야 한다고 생각하게 되는 것이다.<sup>470)</sup> 세계는 이제 예측되지 않은 우연들과 불확실성으로 인한 “공허un vide”를 지닌 것이 된다. 따라서 모든 종교적인 표상들, 좋은 결과로 이끌어 줄 수호신이나, 사실들의 환영들, 경험의 위조물, 상상적 표상들은 모두 ‘낙관주의자optimiste인 생명의 추동력’을 방해하는, 낙담과 두려움, 공허, 우연, 불확실성을 메워주는 역할을 한다. 그래서 돌이 떨어져 한 행인이 다친 것은 악의적인 신(神)의 작동 때문이고, 전사(戰士)가 창에 맞은 것은 피하지 못했기 때문이며, 바람에 뽑힌 기왓장이 한 행인에게 떨어진 것은 의도치 않은 어떤 우연이라고 생각한다. 즉 더 이상 자연적이거나 기계적인 원인이 아닌, 인간적인 의미의 원인이 작동하고, 어떤 일이 발생한다면, 왜 그것이 ‘나에게’ 또는 ‘하필 나에게 일어난 것’인지를 묻게 된다. 말하자면 어떤 정확한 추론의 인격 밑에서 출현하는 이 ‘몽유병적이고 본능적인 인격’은 생명적 도약과의 내적인 긴장 속에서 균형추를 잃어 나약해지고 이완된 지성적 존재의 의지를 드러낸다. 그렇게 수행되어야 할 행위가 삽입될 실재의 정확한 지점을 파악하지 못하여 야기된 불안한 미래, 죽음을 미리 보는 고통, 자신의 무력함과 삶의 무의미에서 오는 허무주의에 대항할 수 있도록 표상들을 제공해주는 것이다. 바로 이런 맥락에서 주재형은 『두 원천』에 등장하는 정적 종교와 동적 종교la religion dynamique는 각각 다른 방식으로 인간의 실존적인 상황에서 두 주체로 나아가는 과정을 보여준다고 설명하기도 한다. 그에 따르면, 지성으로 인해 빠질 수밖에 없는 부조리한 정적 종교가 오히려 지성적 존재자를 건전한 현실적 사회의 일원이 되게 하고, 상징적 체계 및 사회적 이데올로기를 통해 세계를 표상할 줄 아는 주체를 낳는다면, 열린 종교는 진정한 우주론적 차원에서 주체화의 경험을 의미한다.<sup>471)</sup> 그런데, 필자가 보기에 전자의 지성적 주체가 실행할 도덕이 건전함을 지니기 위해서는, 지성의 사회적이고 표면적인 차원에서 더 나아가, 심층의 생명과 조우해야 한다는 것이 덧붙여져야만 한다. 베르그손에 따르면 지성의 자

470) DS., p. 144-146.

471) 주재형, 「같은 곳」, p. 52.



연적인 기능들은 언제나 지성과 완전히 다른 것인 “양식에 의해 감시되어야 할 필요가 있고”<sup>472)</sup>, 이 양식은 동적 종교 이후, 지성적 인간이 동적종교의 유산을 따르려 한다는 데에서, 순수 지성의 활동과 전적으로 구분되는 ‘진정한 실천지성의 수행’을 의미한다. 요컨대 지성적 존재자의 도덕은 그것이 도덕인 한에서 궁극적으로 이 양식의 실천적 주체를 향하고 있다.

이렇게 해서 닫힘과 열림이 공유하는 근원적 형식으로서 의무를 살펴보자면,

“의무에 해당하는 태도는 자기 자신들에게로 되돌려진 한 개인과 한 사회의 태도이다. 여기서 개인적이면서도 동시에 사회적인 영혼은 하나의 원 안에서 순환한다. 영혼은 닫혀 있다.”<sup>473)</sup>

닫힘과 열림은 그 자체로 서로 다른 영혼의 태도(attitude morale)들을 함축한다. 이 차이는 곧 의무를 느끼되, 바로 “영혼의 바닥”<sup>474)</sup>에서 사회와 타인을 향한 단적으로 구분되는 정신의 활동성을 의미한다. 즉 닫힘과 열림이라는 일견 단적인 구분은 어떤 표면의 공간적인 구분과 무관하다. 닫힌 영혼(âme close)의 태도는 이 기원에서의 ‘사회적인 것과 개인적인 것 비구별 상태’, 즉 개인과 사회가 개인과 사회의 보존이라는 동일한 일에 몰두함으로써, 서로가 구분되지 않는 일체를 이루는 태도이다. 여기서 사회와 개인은 비인격성을 공유하고, 의무가 비인격적일수록 사회는 더욱 단단해진다. 이렇게 ‘닫힌도덕’으로 이루어진 사회는 본능적이던 지성적이던 모두 ‘닫힌 사회들(sociétés closes)’이다. 이 사회는 “매 순간 일정한 수의 개체들을 포함하고 다른 개체들을 배제하는 것을 본질로 하는 사회”<sup>475)</sup>로 규정되고, “그것의 구성원들이 그들 사이에서 서로를 지탱하며, 나머지 사람들에게는 무관심한 사회”이다. 따라서 닫힌 사회는 “열림”의 사회처럼 인류 전체를 목표로 하는 사회가 아니다. 가족과 사회, 국가, 또는 특정한 공동체 등의 결속과 보존을 위한 도덕이며, 여기서의 사회적 연대는 다른 사회에 대항하거나 방어할 필요성에서 기인한다. 말하자면 인간의 종적인 안정성과 보존을 위한 사회의 도덕에서, “새로운 형태를 창조하기 위해 나아가는 행위”<sup>476)</sup>인 생명의

472) EC., p. 162.

473) DS., p. 34.

474) DS., p. 67.

475) DS., p. 25.

창조적 운동은 멈춰져 있다. 여기서의 영혼은 타인의 생명과 재산을 존중, 사회의 안정된 유지 등의 대상이 주는 매력에 굴복당해, 직접적으로 그 대상과 부착/애착관계에 있고, 그로 인해 다른 것들을 배제하고 있기 때문이다. 이 영혼은 어떤 새로운 형태의 도덕을 발명하기는커녕, 대상을 향하려는 까닭에 불완전하고, 아무리 대상들을 확장하여 추구된다 하더라도 결코 멀리까지 그 힘이 확장되지도 않는다. 영혼은 닫힘의 도덕이 가족, 국가 등을 향한 애정을 아무리 넓힌다고 하더라도 그것은 양적인 확장일 뿐이고, 인류를 향한 애정은 그런 양적 확장으로 는 도달할 수 없는 ‘질적 차이로서 직접적으로 경험된다’는 것을 직접적으로 안다. 처음의 두 느낌들은 선택과 배타성을 함축하고 있으나 세 번째의 것은 “단지 사랑인 것”이기 때문이다. 즉 이 차이는 논증을 필요로 하지 않는 느껴지는 “생명적 표현 ton vital”의 차이이다.<sup>477)</sup> 그것은 “유한 le fini와 무한 l’indéfini 사이의, 닫힘과 열림 사이의 넘을 수 없는 거리 toute la distance”<sup>478)</sup>, 즉 정도상의 차이가 아닌 본성상의 차이이다.

영혼의 ‘인류 전체’에 대한 열림이자 사랑을 의미하는 열린도덕은, 자연적이고 사회적인 닫힌도덕과 달리, 획득된 것이고, 간접적이며, 인간적이면서도 생명체 전체로 확산되는 것이고, 심지어는 열림이라는 형식만을 의미할 뿐, 그것의 내용을 채우는 대상에 의존하지 않는다.<sup>479)</sup> 이 영혼의 태도는 대상을 목적으로 하지 않을 때, 오히려 이 모든 사실을 넘어 대상이 존재하지 않는다고 하더라도 발견될 수 있는 태도라는 점에서, 필연적 의무의 형식을 취한다. 즉 이 도덕은 그 자체로 충족적이어서 직접적으로 작용하는 것이 아니지만, 반면에 영혼이 대상에 머무르지 않고 “하나의 운동으로서 그 자체로 자족적이다”라는 것에서 고유한 노력과 행위의 원리를 내포한다.<sup>480)</sup> 즉 이 인간적 도덕은 기존의 도덕이 강압과 강요에 의해 우리의 의지를 짓누르는 것과 달리, “일종의 호소 un appel”<sup>481)</sup>에

476) EC., p. 130.

477) DS., p. 57.

478) DS., p. 27.

479) DS., p. 31-32. ‘열린도덕’이 간접적이라는 것은 무엇보다도 그 도덕이 정제와 도약이라는 생명의 이중적 방향에서 곧바로 설명될 수 있는 것이 아니라는 데 있다. 즉 닫힌도덕이 종적 차원의 안정성을 추구하기 위한 생명의 운동 중 한 방향을 직접 수행하는 것이라면, 열린도덕은 인간을 통해서 인간에게 전달되는 도덕적 운동이라는 점에서 간접적이다.

480) DS., p. 35.

481) DS., p. 29-30.

의해 우리를 행위로 이끌며, 영웅이나 사회적 지도자 또는 종교적 선구자 등의 특권적인 존재들의 ‘특권적인 인격’ 속에 구현되는 *s'incarner* 한에서, 공통적으로 모방하고 따르려는 ‘열망 *aspiration*’을 통해 일반성을 지닌다. 바로 이 열림의 도래를 통해서만 기존까지의 도덕의 닫힘은 닫힘으로 발견되며, 습관적이고 사회적인 도덕의 불충분함을 드러낸다는 점에서 이 도덕은 “완전하고 완벽한 도덕”으로 경험된다.

그런데 어떻게 이 ‘위대한 도덕적 인격’이 완전한 도덕이 된다는 것인가? 베르그손은 이 열린도덕의 경험을 “감동 *l'émotion*”의 경험으로 설명한다. 그에 따르면, 감동은 가장 조용한 것이라 할지라도 어떤 행위의 요구가 들어오는 것, “강요나 필연성이 아니라 내가 그것에 저항하지 않으려는 어떤 경향에 의해서”<sup>482)</sup> 내가 자발적으로 그에 따르게 되는 것이다.

“그것은, 가령, 음악적 감동 속에서 일어나는 것이기도 하다. 우리가 음악을 듣는 동안 우리는 음악이 우리에게 암시하는 *sugéré* 것 이외의 것을 의지할 수 없을 것처럼 보이고, 그렇게 자연스럽고 필연적으로 행동하는 것처럼 보인다. 음악을 들으며 행동하는 것을 멈추는 것이 아니라면 말이다. 음악이 기쁨, 슬픔, 동정, 공감을 표현한다는 것은, 우리가 매 순간 음악이 표현하는 것으로 있다는 것이다. 우리뿐만 아니라, 많은 다른 사람들, 아니 다른 사람들 모두가 그러하다. 음악이 슬퍼하면, 음악과 함께 슬퍼하는 것은 인류이고 자연 전체이다. 사실 음악이 이런 감정/느낌들을 우리 안에 집어넣는 것이 아니다. 지나가는 행인들이 춤 속으로 떠밀리듯 *pousserait*, 차라리 음악이 우리를 그것들 안으로 집어넣는다. 도덕적 선구자들도 이렇게 진행한다. 삶/생명은 그들에 대해, 마치 새로운 교향곡이 그럴 수 있을 것처럼, 감정/느낌의 예상 밖의 공명들 *résonances*을 지닌다. 그들은 자신들과 함께 우리를 이 음악 속으로 들어가게 해서, 음악을 우리가 지닌 운동으로 번역하도록 *nous la traduisions en mouvement* 한다.”<sup>483)</sup>

위 인용문은 ‘감동’이 베르그손의 실천 철학에서 차지하는 중요성을 잘 보여준다. 우선 감동은 실체적인 무언가가 있어서 그것을 의식적으로 표상하거나 상징적인 부호를 통해 이해하는 것이 아니다. ‘암시’는 의식의 표면을 떠나 운동의 고유한 분절들을 통해 내적으로 진동하게 하며, 그렇기 때문에 영혼이 영혼 자신

482) DS., p. 45. 『두 원천』, p. 67.

483) DS., p. 36. 강조는 필자가 한 것이다.

의 운동뿐만 아니라, 다른 대상들과 다른 존재들의 운동들 속으로 들어가 자신의 의지를 그것들에 따르도록 한다는 것이다. 즉 감동의 대상은 단지 영혼적인 존재자만이 아니다. 운동을 형성하는 음악과 자연, 춤, 사물 등 모든 존재하는 것들이 그 대상이 되며, 울림만이 공통적이다. 감동이란 이미 그 자체가 오직 운동인 것<sup>484)</sup>, ‘움직이게 하는 é-mouvoir’ 것이며, 그것도 하나가 다른 하나를 잠식하면서 하나의 운동으로 뒤덮는 것이 아니라, 각자가 고유한 자신의 운동들 속에 타자의 운동들을 번역함으로써, 운동들끼리 공속하고 공명하게 하는 ‘운동적 실재의 현장 자체’이다. 그러므로 감동이 인도하는 운동의 장(場)에서, 하나는 움직이는 다른 하나의 실재를 단순히 반복하지도, 하나가 다른 하나가 남긴 발자취를 따르는 것도 아니다. 이 감동의 현장에서, 나는 나의 시간적 운동과 함께, 다른 존재들 또는 대상들이 제각각 형성 중인 것들을 그것들의 시간적 생성과 함께 포착한다. 즉 이미 만들어진 것은 아무것도 없는 시간적 운동 안에서, 나는 타자(他者)의 운동을 사는 vivre 것이면서, 나의 지속 안에서 나의 의지를 파고드는 타자의 운동들을 통해 생명적 자유를 실행한다. 이런 까닭에 영웅이나 도덕의 선구자들은 설교나 설득 없이도, 심지어 그들이 현존하지 않는다고 하더라도, 직접적으로 영혼에 침투하여 영혼을 움직이고 운동하게 한다는 점에서 우월하고 충족적이다. 그들은 그들이 존재했다는 것만으로도 우리를 생명의 약동으로 되돌아가게 만든다. 즉 열린도덕은 이 약동이 잠정적으로 멈추면서 형성한 기제들, 즉 언어나 법칙, 제도 등을 통해 개입하는 것이 아니라, 그것들로부터는 결코 이끌어낼 수 없을 새로운 도덕을 수행하게 한다는 점에서 정신을 살아있게 한다. 여기서의 의무는 열망의 힘 또는 의지의 약동 이외의 것이 아니다. 그리고 이러한 안에서 자유롭게 해방된 영혼의 “생명의 생성적 노력 l'effort générateur과의 일치감”으로 설명될 수 있다.<sup>485)</sup> “운동에의 요구 exigence de mouvement”이자 바로 “원리상의 운동성 mobilité en principe”라는 것에서, 열린도덕은 단지 “강요하는 것 poussée”인 닫힌도덕에 대해 정지와 운동만큼의 거리를 표시한다.<sup>486)</sup>

따라서 이 열린도덕은 겉보기와 달리 단지 표면에서의 모방이나 반복이 아니라, 능동적이고 적극적인 영혼 전체의 관여를 내포한다. 아니면 영혼 전체가 그

484) D. Lapoujade, 『같은 책』, p. 23.

485) DS., p. 51-52.

486) DS., p. 56.

에 따르려고 하기 때문에, 영혼의 시간적 운동 속에서, 반복은 더 이상 동일한 것의 반복이 아니거나, 모방의 역시 새롭게 변형되는 운동이라고 설명되어야 할 것이다.<sup>487)</sup> 고정적이고 부동적인 표면으로의 이동을 가능하게 하기 위해서라도, 베르그손의 시간적 이행의 경험이라는 가장 직접적이면서도 심층적이고 내적인 현장에서 동일하게 남아있는 부동적인 어떤 것을 위한 자리가 없다는 것은 이미 본 글을 통해서 분명해졌을 것이다. 즉 열린도덕의 감동은 표면에서 영혼의 부분들만을 동요시키는 지적 관념 및 표상된 이미지에서 귀결된 감동, 다시 말해 ‘감정/느낌의 도덕’이 아니다. 베르그손은 『두 원천』에서 다시금 감동l'émotion의 두 종류, 느낌sentiment의 두 다양성, 감성sensibilité의 두 현시를 구별해야 함을 언급한다.<sup>488)</sup> 이것은 『시론』의 의식상태들의 본성상 구분되는 두 다양성으로의 회귀이고, 또 표면의 자아와 심층의 자아의 구분을 이어받은 것이지만, 이제 이 구분에는 생명적 운동과의 관계라는 기준이 더해져, 전자는 ‘지성-이하의 영역’으로 후자는 ‘지성-이상의 영역’으로 구분된다. 즉 물리적 자극으로 환원될 수 없는 감응적이라는 측면에서 생명적 비결정성을 알린다는 공통성을 지니지만, 행위를 이끄는 자유의 힘이 생명을 어떻게 실현하느냐에 따라 그 영역이 구분되는 것이다. 행위 속에서 생명의 약동을 부동적이게 하느냐 부단히 이어가느냐에 따라 그 수행에 관여하는 영혼의 태도가 달라진다. 이런 구분의 맥락은 『시론』에서 미적 느낌을 설명하는 부분에도 발견할 수 있다.

“예술가가 우리에게 암시하는 느낌들과 사유들은 크건 작건 그의 역사의 상당한 부분을 표현하고 요약하고 있음을 보게 될 것이다. 감각작용sensation들만을 주는 예술이 열등한 예술이라면, 그것은 분석을 통해 감각 작용 안에서 이 감각 작용이라는 것 이외의 것을 해명하지 못하는 경우가 허다하기 때문이다. 그러나 대부분의 감동은 거기에 스며드는 수많은 감각들과 느낌들 또는 관념들로 꼭 차 있다. 따라서 각각의 감동은 나름 정의할 수 없는 유일한 상태이며, 그것을 그것의 복잡한 독창성 안에서 포착하려면 그것을 겪는 사

487) 반복에 대한 이러한 새로운 관점은 주지하듯 들뢰즈의 『차이와 반복』을 통해 더 깊이 추구된다. 들뢰즈는 『차이와 반복』의 서문에서, 아예 “반복은 대체할 수 없는 것과 관련해서만 어떤 필연적이고 근거를 지닌 행동conduite”일 수 있으며, “반복한다는 것은, 행동하는 것[자신을 같이 움직이게 하는 것se comporter]이되, 유사한 것도 등가적인 것도 없을, 유일무이하고 독특한 것과 관련하는 것”이라고 규정하기도 한다. G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 7-8.

488) DS., p. 40-41.

람의 삶을 다시 살아야 할 것으로 보인다. 그럼에도 예술가는 우리를 그토록 풍부하고, 그토록 개인적이며, 그토록 새로운 감동 속으로 끌어들이, 이해시키기 불가능한 것을 경험하게 하려고 시도한다. (...) 그리하여 그의 의식과 우리의 의식 사이에 놓인 시간과 공간의 장벽이 무너질 것이다. 그가 우리를 어떤 느낌의 틀로 들어가게 할 때의 그 느낌이 더 풍부한 생각들, 즉 더 가득한 감각작용들과 감동들로 이루어져 있을수록, 표현된 아름다움은 더 많은 깊이와 높이를 가질 것이다. 미적인 느낌의 연속적인 강도들은 그러므로 우리에게 일어나는 상태의 변화들에 대응하며, 깊이의 정도는 기저의 느낌 속에서 어렵듯 하거나 가려낼 수 있는 요소적인 심리 사실들의 크거나 작은 수에 대응한다.”<sup>489)</sup>

그러므로 감동은 작품을 창조하는 예술가의 노력을 시간적 지평 속에서 나 자신의 고유한 운동과 소통하게 하는 것이고, 그로써 의식과 의식, 또는 지속과 지속 사이의 시공간적 구분이 소멸되는 ‘공통의 지대’를 형성한다는 것을 의미한다. 즉 한 편에서 느낌과 감동, 감성은 마치 문학가가 사회적으로 고정된 관념들에 따라 자신의 연속된 의식적 활동을 물질화하고 부동화하려는 것처럼, 관념들에 의해 자극받고 규정되는 영혼의 부분적인 움직임만을 의미한다. 반면 다른 한편에서 감동과 감성 및 느낌은, 주어진 기존의 재료들을 새롭게 배치하고 뒤섞으면서 새로운 관념들로 응축하고 창조하려는 고통스러운 시인이나 예술가의 노력처럼, 영혼 전체가 창조적 행위를 통해 앞으로 나아가려는 운동을 지시한다. 즉 전자가 관념에 따른 귀결이라면, 후자는 지성-이상의 지대에서 관념을 산출하는 관계에 있다. 진정한 감동은 후자의 감동으로 바로 창조를 의미하며, 모든 위대한 창조의 기원에 있다. 역으로 창조는 무엇보다도 감동을 의미한다.<sup>490)</sup> 그러므로 이 감동은 문학이나 예술, 과학적 발명에 이르기까지, 지성을 자극하여, 지성으로 하여금 더 멀리 나갈 수 있게 한다는 점에서 중요하다.<sup>491)</sup> 감동이 마련하는 공통의 지대를 진동하게 하는 것은 결국 창조적 노력이자 운동이고, 그러므로 진동을 공유하는 주체에는 나와 타자들뿐만 아니라, 인류와 자연 전체까지 포함될 수 있다. 요컨대 감동이 현시하는 영혼의 창조적 운동 자체와의 일치, 또는 시간적 운동성으로 회귀하여 시간적 운동성 자체가 되는 것, 이것이 결국 열린도덕이 의미하는 ‘영혼의 열림’이 현실화되는 공명과 공감의 방식이다. 이런 한에

489) DL., p. 13-14. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

490) DS., p. 42.

491) DS., p. 40.

서 열림의 장은 그것의 소유권이 ‘느낌의 틀’에 관여하는 생명적 운동성에 있음을 알리지만, 동시에 느낌이라는 주체의 능력에 의존하여 그 내용들이 채워지고 공유된다는 점에서 그 소유권이 동등하게 분배되는 현장이기도 하다. “열림”은 결국 역사적 차이 또는 공간적 구분들로 인한 지속들 간의 구분을 소멸시키며, 새로운 지속을 여는 데에, 다시 말해 시간적 현행성을 통해 실천에 새로운 ‘현재’의 계기를 제공하는 데에 있기 때문이다. 영웅이나 도덕적 선구자들이 우리의 영혼에 직접적으로 개입한다는 것은 그들의 창조적 힘이, 우리와 그들 사이에 있는 시간 및 공간적 장벽을 허물고, 우리의 연속된 운동적 충동을 통해 필연적 행위의 계기가 된다는 것을 의미한다. 생명의 약동이 그러하듯, 특권적인 영혼이 자신 안에서 발견하는 생명성의 분출 같은 뜨거운 창조적 감동의 불꽃이, 이제 “사랑의 약동 *élan d'amour*”<sup>492)</sup>이 되어, 그것을 발견하고 그의 운동 속으로 들어갈 수 있는 다른 인간들을 통해 전달될 무언가가 되는 것이다.

그럼에도 이렇게 화해 불가능한 본성상의 차이로 경험되는 닫힌도덕과 열린도덕은 결코 순수한 상태로 우리에게 경험되지 않는다. 열림과 닫힘은 거의 언제나 뒤섞인 채로 경험되는 두 도덕에 대한 말하자면 이론상의 양 극단일 뿐이고, 그런 한에서 오히려 도덕적 의무가 보다 심층적이고 동일한 하나의 근원을 지시하는 형식임을 알려준다. 무엇보다도 베르그손의 도덕은 압력과 열망이라는 힘을 통해, 자유로운 정신의 영역에서 작동하는 필연성의 차원을 보다 근원적인 실천의 차원으로 개방하고, 이로부터 서로 다른 사회의 가능성이 공존함을 보여준다는 점에서, 자유로운 개인과 개체적 인간을 단지 현상적 경험의 차원이게 하는 근원을 현시하고 있다. 즉 이 두 힘들이자 도덕의 이중적인 기원은 결국 생명 자체의 이중적인 운동을 지시하고 있다.

“만일 사람들이 자연 자체의 근원에까지 내려간다면, 아마도 사람들은 한번 형성된 인간이란 종(種) 안에서 자신에게 회귀하면서 직접적으로 나타나는 힘과, 그리고 나서 특권적 개인들을 매개로 하여 인류를 진전시키기 위해 간접적으로 작용하는 힘이 같은 힘이라는 것을 알아차릴 것이다.”<sup>493)</sup>

---

492) DS., p. 97-98.

493) DS., p. 48.

“그러므로 사회는 그 자체로는 설명되지 않는다. 그러니까 사회적 획득물들의 바닥을 찾아봐야 하고, 생명에 도달해야 하는데, 인간 사회들이란 더욱이 인간 종(種)처럼, 이 생명의 현시들manifestations에 불과한 것이다. (...) 단순히 어떻게 사회가 개인에게 의무를 부과했는지 뿐만 아니라, 또한 어떻게 개인이 사회를 판단하며 사회로부터 도덕적인 변형을 얻을 수 있는지를 이해하기를 바란다면, 더욱 깊이 파고들어야 한다. (...) 만일 사람들이 단지 현시들일 뿐인 것에 만족한다면, 그러니까 이 현시들을 모든 사회적 전체라고 말한다면, 혹은 이 현시들을 보다 특수하게 사회적 인간 안에서 지성이라고 부른다면, 모든 것이 모호하다. 반대로, 만일 사람들이 이 현시들을 넘어서 생명 자체를 찾으려 간다면, 모든 것이 명확해진다.”<sup>494)</sup>

중요한 것은 이제 도덕의 차원은 단지 지성적 존재들로 이루어진 사회라는 표면을 지시하는 것이 아니라는 것이다. 지금까지 살펴보았듯, 두 도덕은 인간과 생명이라는 그것의 존재 원리 사이에 형성되는 두 힘의 지대를 의미한다.<sup>495)</sup> 하나가 직접 본능의 측면에서 생명이 자신의 운동성을 종의 안정적인 부동성과 화해하여 제자리걸음을 하게 한다면, 다른 하나는 생명의 도약과 전진을 실현하는 방향에서 특권적인 개체들을 통해 간접적으로 현시된다. 그러므로 생명적 개체가 지성적 존재자로서의 인간과 그 인간들이 이루는 사회는, 서로 뒤섞이는 두 힘들 사이에서, 생명의 운동 자체가 현실의 세계에서 실현되어 남긴 흔적들이다. 생명의 두 힘은 모두 생명의 심층에서의 근원적 운동을 현시하며, 전자의 단힘은 열림에 강제적인 힘을 퍼트리고, 열림은 단힘에 그 향기를 퍼트리면서 조금씩 뒤섞인 상태로 나타난다. 열망인 것은 엄격한 의무의 형식을 통해 공고해지려고 하고, 엄격한 압력이 되는 의무는 열망의 힘을 통해 확장될 수 있는 것이다. 다시 말해, 지성적 존재자의 사유 속에서 이 힘들이 표상들과 개념들을 통해 실천의

494) DS., p. 102-103.

495) 이런 맥락에서, 프랑스 생명 철학 안에서 베르그손과 칸길렘에 관해 비교한 황수영의 글을 참고하자면, 이 둘은 생명을 무엇보다도 창조적 활동성에 둔다는 점에서는 공통적이지만, 베르그손이 개체의 독자적인 생명적 활동원리는 인정하지 않는 반면, 후자는 개체의 차원에서 그것을 설명하고자 한다는 점에서 다르다. 즉 칸길렘은 “생명을 사실상의 규범적 활동”이라고 규정하면서도 이 규범성을 생명의 원리적 차원이 아닌 개체적 생명의 활동의 차원을 설명하기 위한 것으로서 삼고, 개체의 신체적 활동 능력 등과 결부시키며, 개체의 질병과 정상에 관한 자신의 고유한 논의와 연관 짓기도 한다. 도덕적 규범의 기원으로서 개체를 뛰어넘는 생명에 관한 베르그손의 관점은 이 대조를 잘 드러낸다고 하겠다 : 황수영, 「칸길렘의 생명 철학에서 개체성과 내재적 규범의 문제」, 『의철학연구』 제15집, 한국의철학회, 2013, p. 3-37 참고.



법칙 안에서 결합되는 까닭은, 순수 지성의 눈이 본성상 ‘순수 압력’과 ‘순수 열망’이라는 우리의 의지에 작동하는 생명적 힘들을 놓치기 때문이다.<sup>496)</sup> 역으로 순수지성주의의 도덕 철학 속에서 이념, 신념, 의지, 자유 등의 모든 도덕적 개념들이 힘들의 논리를 수반하며 등장하는 근거는, 바로 그 지성적 인간의 바닥에서 인간 자신의 수행적 원리이자 실행 원리로서 작동하는 생명에 있다. 그러므로 베르그손의 도덕 철학의 논의는 다시 인간이 본능보다도 못한 수준에서도, 또는 인간 자신을 초과하는 존재의 원리 자체의 수준에서도 현실화될 수 있음을 증명하는 생명과, 그 생명을 통해 존재하지만 자유의 힘을 현실화하는 순수 지성적 인간 사이의 갈등을 문제로 남겨둔다. 결국 지성적 인간이 생명이라는 수행적 도덕의 차원을 벗어날 수 없다면, 인간은 생명의 운동을 실어 나르는 매개체의 역할만을 할 것인가? 아니면 다시 생명의 운동과의 관계에서 새로운 방향 또는 의미를 가능하게 할 수 있을 것인가? 이 궁극적인 질문에 대한 해결은 다음의 논의를 통해 다뤄질 것이다.

## 제 2 장. 새로운 도덕의 인간과 실천

이제 논의는 본 글이 질문을 던지며 시작했던 진정한 도덕적 자유와 실천 법칙의 문제만을 남겨두고 있다. 그러나 이제는 도덕과 자유의 지평이 생명이라는 현행성과 역동성의 차원으로 변경되었다. 생명은 지금까지 보아왔듯, 행위의 지평 자체를 여는, 행위의 규제적 원리로서 등장한다. 그런 한에서 생명적 존재자에게 행위는 자유이면서 동시에 필연을 의미하며, 도덕은 곧 수행의 차원으로서 작동하는 생명을 현시했다. 그러므로 베르그손의 실천 철학에 따르자면 도덕과 그것의 실천의 문제는 무엇보다도 살아있는 존재인 한에서 마주하는 가장 근본적인 문제이다. 생명이라는 역동성의 질서는 ‘존재’와 ‘당위’ 또는 ‘사실’과 ‘당위’의 문제가 결코 분리될 수 없는 ‘행위의 열개 자체’임을 증명하는 것 이외의 것이 아니다. 다시 말해, 베르그손이 실천의 지평에서 도덕의 두 원천으로 생명을

---

496) DS., p. 64-65.

언급한다는 것은, 생명이 결코 단순히 생물학적인 관점의 보충이거나, 규정할 수 없을 신비로운 힘이거나, 비가시적이고 비현상적인 모호한 관념적 법칙성이 아니라는 것을 의미한다. 그에게 생명은 오히려 생명적 존재자의 행위를 통해 실현되는 원리인 한에서, 가장 구체적인 실재의 현장을 가능하게 하고, 또 그로 인해 실질적인 행위가 불러올 수밖에 없는 시간적 변화로서 경험과 실재 자체를 가능하게 하는 가장 현상적인 원리이기도 하다.

이렇게 본다면 베르그손의 생명과 행위는 기존까지 실천 철학과 인식 형이상학이 고수해 온 자유와 필연, 사실과 당위, 현상과 물자체, 인식과 실천, 선험a priori과 후험a posteriori 등의 이분법적인 대립이 순수 지성적 사유가 실질적 경험 세계의 밖에서 만들어 낸 추상적 구분임을 드러내고 해소한다. 뿐만 아니라, 현상과 경험 및 사유 활동 자체가 언제나 이미 행위의 우선성에 의존적이었음을 드러내기도 한다. 시간이 생명적 행위의 결과라는 것은, 결국 자연이 운행되는 원리였던 고대의 시간적 질서나, 근대의 선험적 인식의 형식의 텅 빈 시간, 근대 수학 및 과학에서의 계산 가능한 시간에서 벗어나, 시간이 더 이상 현상 속에서 단지 발견되는 요소이거나, 우리의 행위와 무관하게 무차별적으로 경험되는 것이 아니라는 것을 의미한다. 참된 시간은 행위에 의존적이고, 그런 한에서 행위와 함께 경험되며, 행위로써만 열린다. 역으로 시간은 우리에게 언제나 ‘실천의 시간’으로 경험된다. 현재는 물질적 운동들의 내부에서 생명적 활동의 개입으로 열리는 실질적인 행위의 지평 자체이다. 또 본성상 지나가는 과거는 이 현재로부터 점점 멀어지기에 무력하지만, 매 현재를 보존하는 생명적 존재의 역사로서 언제나 행위로 표출될 수 있을 잠재적 역량이 된다. 미래는 이제 취하고자 하는 것, 아직 결정되지 않은 무언가를 향하는 태도이자, 행위의 완수와 함께 종결되는 시간의 종착지이다. 이와 같은 행위의 연속과 계열들이 의지된 질서를 불러오고, 기계적 필연성으로 설명할 수 없는 시간적 인과 관계를 자유로서 형성하는 것이다. 바로 이런 까닭에 행위의 시간적 귀결 또는 인과는 ‘창조’ 또는 ‘발명’을 의미하게 된다.<sup>497)</sup> 말하자면 시간을 행위자 자신의 발명으로 세계에 내놓는 것이다. 이로 인해, 결국 생명적 개체에게 행위는 생명적 원리를 실현하는 도덕적 수행이면서, 자유로운 인과를 형성하는 것이고, 그 자유로서 궁극적으로 개

---

497) EC., p. 11.

체 자신의 고유한 운동 역시 실현한다는 것을 의미한다. 생명이 ‘도덕적 실천의 자유’와 ‘형이상학적 존재’의 지평을, 가변적 실재를 형성하며 그 일부를 이루는 ‘행위’를 통해 동일한 지평에 놓이게 하는 것이다. 생명이 불러오는 행위의 지평으로 인해 생명적 개체는 그 자체가 하나의 형이상학적인 실재이자 생명적 원리의 현시가 된다.

그러나 바로 이런 맥락으로 인해 베르그손의 도덕 행위론은 기존의 순수지성주의의 관점에서는 제기할 수 없었던 문제를 도덕 철학의 마지막 국면으로 마주하게 된다. 베르그손의 도덕행위론은 우선 순수지성주의가 다음을 보지 못했음을 지적한다. 그것은 곧 ‘도덕’이 생명적 존재자가 자신 안에 품을 수밖에 없는 수행의 원리로 인해 현시되는 지평 자체이고, 도덕적 의무의 본성 역시 결코 현상적 경험 세계를 초월할 수 없는 생명의 활동이라는 것에 있다는 것이다. 그리고 그런 한에서, 칸트가 난제로 남겨두었던 자유로운 행위의 문제가, 인과 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제가 아닌, 결국 시간적이고 생명적인 존재 방식의 문제로 접근하도록 바로잡는데 성공한다. 그러나 여전히 생명적인 존재로서 수행적 원리를 실천한다는 것은, 절대적 자기원인을 의미하는 고전적인 자유의 실현이 더 이상 불가능하다는 것을 의미하는 것 아닌가? 베르그손의 생명이 더 이상 자연적 필연성의 법칙에 종속되는 생물학적인 의미를 벗어나, 자유와 필연, 존재와 실천을 구체적이고 실질적인 행위로 설명할 수 있을 진정한 실천 형이상학적인 원리라고 하더라도, 인간이 어디까지나 살아있는 개체적 존재인 한에서 생명이라는 도덕적 수행 및 존재론적 지평의 원리를 벗어난다는 것은 불가능할 것이니 말이다. 말하자면 인간이 살아있는 존재인 한, 열린도덕 및 열린사회를 실천하는 주체라 하더라도, 결코 생명적 원리를 벗어난진 절대적 단독자로서의 도덕과 자유는 불가능한 것 아닌가?

베르그손이 제시하는 동적 종교와 신비주의의 직관은 바로 이 지점에서, 고전적인 의미의 자유로운 도덕적 결단의 도덕적 주체 대신, 그것들의 의미 자체가 변경되는 새로운 도덕의 지평을 드러낸다. 신비주의의 직관은 더 이상 생명의 원리로부터 직접 도출되지 않지만, 인간의 정신적 도약을 통해 오히려 생명 자체가 더 확장될 수 있음을 보여줌으로써, 실천의 원리와 그것을 실현하는 개체 사이의 ‘역전된 관계’를 보여준다. 그럼에도 이 역전된 관계는 직관이 이끄는 행위의 지

평 속에서 여전히 생명과 공속하며 도덕적 지평을 이룬다. 앞서 언급했듯, 우리를 생명의 내부로 인도하는 직관이 결국 시간 또는 지속의 창조라면 이 창조의 진정한 원인을 어떻게 규정할 수 있을 것인가? 정신의 자유인가 생명의 자유인가? 창조는 물질의 이완의 방향을 거슬러 새로운 형태들로 현시되는 생명의 원리에 의한 것이지만, 직관은 더 이상 물질을 대상으로 하지 않고, 정신의 운동을 대상으로 하는 것이고, 정신은 더 나아가 자신의 한계를 극복하고 해방된, 생명의 본질인 자유의 방향을 의미하는 것이니 말이다. 이를 통해, 진정한 도덕적 자유의 의미는 존재와 원리가 서로를 규정가능성의 형식이자 실현가능성의 통로로 삼는다는 데에, 즉 그 실천이 도덕의 지평을 실재로서 ‘유효하고’, ‘살아있게’ 하는 데에서, 즉 현행적이게 한다는 데에서 그 진정한 의의를 발견한다. 도덕은 그것의 원리가 현상을 초월한 관념이나 목적으로서 추구되어야 한다는 데에서 의의를 발견하는 것이 아니라, 언제든 그것을 수행하는 자유로운 존재를 통해 갱신될 수 있다는 데에, 그러므로 원리 자체가 개체를 통해 도약할 수 있고, 그 도약 속에서 개체와 실재의 운동들이 더 다양한 수준들과 의미들로 포괄된다는 데에 있게 되는 것이다.

더 나아가, 특권적인 인간의 불러오는 신비주의적인 직관을 통한 열림의 도덕은, 결국 보통의 지성적 인간이, 생명의 원리가 직접 경험되는 두 차원인 ‘지성-이하의 영역’과 ‘지성-이상의 영역’ 사이에서, 열리고 있는 영혼을 지니는 존재라는 것을 알게 해준다. 즉 인간은 단지 생명의 원리가 제공하는 닫힌도덕에 맹목적으로 머무는 존재가 아니고, 신비주의의 직관을 통해 열림을 이끄는 본성상 드문 천재적 의지의 존재가 아니라 하더라도, 양식이라는 실천적 감각을 통해 저들 사이에서 자신의 고유한 도덕적 실천을 선택하고 실행할 수 있다. 그것은 생명적 운동에 맹목적인 사회적 본능의 차원과, 그 자신을 초월함으로써 생명을 다시 확장하려는 특권적 인간의 직관 사이에서, 균형점을 찾고 현실적인 운동들과 더 소통하려는, 결국 직관과 소통하는 지성의 실행으로서의 실천적 능력을 의미한다. 그것은 생명적 원리의 실천 혹은 수행과 함께 실재의 생성이라는 능력을 직관으로부터 부여받은 정신의 능력이며, 실재와 실천 사이의 균형 잡힌 정신이기 위해 그 자신 역시 규제할 수 있는 건전한 자유가 실현되는 현장이다. 인간의 지성은 결국, 생명과 정신의 근원적 운동에 동참하는 반성적 능력인 직관이

침투된 지성이라는 데에서, 고유한 실천지성의 영토를 드러내는 것이다.

## 제 1 절. 동적 종교와 진정한 도덕적 자유

지금까지의 논의는 생명의 운동이 운동과 정지의 두 방향에서 진행되는 한에서, 전자가 자유를 지닌 지성적 인간에게 닫힌도덕과 정적종교로, 후자가 열린도덕과 동적종교로 현시된다는 것을 보여주기 위한 것이었다. 그런데 열림이 등장하는 계기에는 사실 세심한 주의가 요구된다. 왜냐하면 생명적 운동의 본질의 실현이 결국 시간적 인과의 전체로서 ‘열림’을 향한다고 할 때, 이 열림의 의미는 결국 생명의 운동이 예측할 수 없다는 것이기 때문이다. 즉 비결정성과 예측불가능성을 본질로 하는 생명적 운동은, 운동의 어느 귀결점에서도 결코 ‘환원불가능성’ 이외의 것을 의미하지 않는다. 그 열림은 창조인 한에서 귀결되는 생성이고, 그 생성은 ‘창조적 진화의 의미’처럼 운동의 정지가 될지언정, 운동을 실현하는 한에서는 결코 동일한 것을 낳지 않는다는 데 그 특징이 있다. 그럼에도 베르그손은 어떻게 이 ‘열림’에 ‘도덕의 지위’를 부여할 수 있었는가? 열림은 생명이 종적인 개체에게 부여하던 ‘모든 행위의 법칙과의 결별’이어야 하면서, 어떻게 생명적 존재에게 행위의 필연적 수행이외의 것일 수 없는 도덕적 지평과 “다시” 만날 수 있는 것인가? 열림이 그 자체로 이미 모든 결정성 즉 개체를 존재하고 행위 하게 해왔던 모든 생명적 원리로부터의 자유를 의미해야 한다면 말이다.

그러므로 이 질문은 그냥 단순히 던져진 것이 아니다. 이 물음의 답에 바로 베르그손의 도덕 철학이 향하는 진정한 도덕적 자유 즉 진정한 도덕적 주체의 의미가 담겨있을 것이기 때문이다. 이에 대해, 가령 보름스는 “[베르그손의] 열린도덕에 대한 연구는 그러므로 그 자체로 자율적이다. 왜냐하면 연구는 여기서 그것이 지닌 고유하게 도덕적인 기준들을 자유로이 처분하고, 심리학적이면서도 형이상학적인, 감응적이면서도 생명적인 그것의 토대들을 자유롭게 사용하기 때문이다. 심지어 이것은 강조되어야만 한다. (...) 즉 열림에 대한 기준, 즉 인류 전체에 말을 걸고 모든 닫힘에 대립하는 어떤 도덕에 대한 기준이 여전히 규정하는 위치에 있다고 말이다. 이어지는 어떤 것도 결코 이 기준 없이는 사유할 수

없고, 정당화할 수 없다. 바로 이 기준이 언제나 신비주의 자체를 인간 안에 뿐만 아니라 역사 안에, 경험 안에 뿐만 아니라 행위 안에 정착시키게 될 것이다”<sup>498</sup>)라고 설명한다. 즉 ‘신비주의(mysticism)’의 경험이 사랑인 감동과 연결되고, 감동 자체가 다시 생명의 원리와 접촉하는 데 기초하며, 심지어 신(神)과의 접촉으로도 설명되는 것 모두가 중요하지만, 무엇보다도 이 신비주의가 도덕적으로 가치를 지니게 되는 것은, 결코 생명으로부터 설명할 수 있는 힘이 아니라, 오직 모든 배타와 인간적 한계에 대립하는 열림이라는 도덕적 기준 자체에 있음을 강조하는 것이다. 그리고 이런 한에서 열림은 개체적 인간이 겪는 일종의 종교적 경험에 호소하여, 생명과의 간접적인 관계 맺음을 알 수 있다고 설명하기도 한다.

그런데 보름스의 강조를 따른다고 하더라도, 열림은 어떻게 이미 ‘도덕의 지평’일 수 있는가? ‘배제’나 ‘제한’같은 닫힘에 대한 대립이자 극복인 한에서 ‘열림’이라는 것을 이해할 수는 있지만, 이 열림이 도덕이기 위해서는 이 열림을 행위와 반드시 연결해주는 무언가가 있어야 할 것이다. 닫힘의 경우, 이미 종적인 안정성 추구의 측면에서 발동된, 생명으로부터 행위를 규제하는 의무라는 것이 전제되었기 때문에, 닫힘을 따로 행위와 관련시키는 논의가 필요하지 않다. 하지만 우선 종교적 ‘신비주의’의 경험을 통해서 설명되는 ‘열림’의 사례들, 즉 인간 스스로 신(神)이 되는 경험을 하는 까닭에, 오히려 기존의 생명적 행위의 법칙으로부터 독립하는 경험이라는 데에서 성립하는 ‘열림’이, 왜 굳이 도덕으로 분류되어야 하는가? 보름스의 관점에서라면, 왜 열림이 간접적으로라도 생명과 관계하게 되는 것인지, 더 나아가 근본적으로 열림이 왜 도덕의 지평 자체인지를 근본적으로 해명하기 어렵다. 가령, 열림의 예비적인 단계들이 기독교의 복음주의 이전에 여러 시대와 지역에 걸쳐 등장했음에도, 그 열림이 기독교의 복음주의처럼 완전한 도덕의 모습을 취할 수 없었던 이유는, 베르그손이 강조하듯, 그 열림이 행위로까지 연결되지 못했다는 것에 있다. 다시 말해, 열림이 새로운 도덕을 의미할 수 있다면, 그것이 아무리 기존의 모든 생명이 부과하는 행위의 법칙으로부터의 자유와 해방을 의미한다고 하더라도, 결국 ‘행위의 새로운 지평을 연다’는 데 있다. 다시 말해, 열림이 이미 열림 속에서 ‘행위’를 지시하지 않는다면,

---

498) F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF., 2004, p. 304-305.

그러므로 열림 자체를 행위의 필연성으로 연결해 줄 ‘매개적 시대’가 없다면, 이들은 직접 도덕 안에서 만나기 어렵다.

바로 이런 이유에서 필자는 도덕의 두 원천이 생명에 있다는 베르그손의 주장을 단지 생명의 두 방향으로 설명하기에 불충분하다고 지적했었다. 한 개체가 종적인 한계에 머무르다 돌연 그 닫힘의 한계를 극복하고 열림의 지평으로 초월하여 새로운 종차(種差)를 창조하며 그 새로운 종을 대표하는 존재(개체)가 된다고 하더라도, 열림과 ‘행위의 법칙’이 공속하지 않는다면 열림을 왜 굳이 도덕과 연결할 것인가? 실천 철학이 해명해야 할 가장 중요한 과제는 바로 이 지점, 즉 어떻게 도덕이 필연적으로 행위를 함축하는가를 해명하는데 있어야 한다. 다시 말해 베르그손의 도덕 행위론 역시 열림이 의미하는 실천 법칙으로부터의 자유가 여전히 도덕의 지평에서 새로움을 불러오는 것임을 보여줄 수 있어야 완성될 것이다. 이것은 곧 ‘행위를 시간으로’ 규정하면서 도덕의 지평을 열고 행위의 원리로서 우위에 놓였던 생명이, ‘시간을 행위로’ 규정하는 열림을 통해 도덕적 지평에서의 우위를 자유로운 개체에게 넘겨주는 사태이면서, 동시에 “열림”이 생명의 필연성의 원리 자체와 개체적 존재의 자유가 공유하는, 비결정성과 예측불가능성을 불러오는 ‘시간적 창조의 형식 자체’인 한에서, 그에 따라 유지되며 현재할 수 있는 새로운 도덕적 지평의 본성을 규정하는 것이기도 하다. 다시 말해, 생명을 근원에 둔 도덕은 궁극적으로 그 원리가 새로움과 변경가능성에 열려 있는 한에서, 그러므로 시간이라는 형식성을 통해 더욱 다양하고 가변적인 존재들과 관계할수록 그 법칙으로서의 힘을 지닌다. 이런 맥락에서 베르그손의 ‘신비주의적 직관’은 원리 자체와 자유로운 존재의 수행을 연결하는 ‘중간적 시대’로서, 시간 자체의 발명이 함축하는 원리와 수행의 역동성을 현시한다. 이제 진행될 동적 종교와 그것이 새롭게 제시하는 진정한 도덕적 자유 및 도덕적 사회의 논의에 대한 이해는 베르그손의 도덕 행위론이 완성될 수 있는 중요한 지점들을 제시할 것이다.

## 1) 신비주의가의 동적 종교

앞서도 언급했듯, 베르그손은 신비주의의 경험이 불러오는 동적 종교를 열린도

덕의 가능성 여는 사례들로서 분석하고 논의한다. 그런데 동적종교와 정적종교가 본성상 완전히 구별되는 데에도, 동일하게 종교라는 이름을 지닐 수 있는 이유는 역사 속에서 저 두 종교가 거의 혼합된 모습으로 등장하고, 영혼에 안전과 안정을 갖게 하는 동일한 역할을 하는 데 있다. 진정한 신비주의를 경험하는 특권적 인간들은 실제로 ‘인간 이상’이기에, 모든 천재들이 그러하듯 본질상 매우 드물다. 베르그손에 따르면, 특권적 인간들이 우리에게 놀라운 전망을 드러낸다 하더라도, 생존을 우선시해야 하는 보통의 우리는 그것을 원치 않거나 대체로 원하지도 않고, 노력해봐야 파괴될 뿐이다. 그렇기 때문에 동적 종교는 정적 종교를 통해야 대중에 침투하여 자신의 색채와 향기를 전달할 수 있고, 정적 종교는 자신을 더 좋게 개혁하면서 여전히 우화 작용들을 통해 신들이 현존하는 듯 특권적 영혼들을 조명하며, 그것을 모방하고 열망하려는 태도를 취하려 한다. 따라서 대부분의 사람들은 신비적인 말을 지각하지 못하고, 두 종교의 대립을 보지 못하지만, 신비적인 것에 귀를 기울이는 사람은 그들 자신의 심층에서 공명이 일어나는 것을 듣고, 그것에 응답하는 “무언가가 있음”을 알게 되는 것이다.<sup>499)</sup> 그리고 이런 한에서, 물질화된 형식들 속의 닫힌도덕은 열린도덕에 대해 마치 운동을 취하는 한 순간처럼 역설적이거나 모순적인 의미를 낳는다. ‘산상수훈le Sermon sur la montagne’의 설교는 이것을 잘 보여준다.

“마음이 가난한 자에게 복이 있도다. 아름다운 것은 가난하거나, 가난해지는 것도 아니고, 가난을 느끼지 않는 것이다. (...) “사람들이 이르길 ~라고 했다. 그리고 내가 너희에게 말하노니 ~라고 한다.” 한편으론 닫힌 것이고, 한편으론 열린 것이다. 지금의 도덕은 폐지되지 않았다. 그러나 그것은 진보 과정의 한 순간처럼 나타난다. 사람들은 과거의 방법을 포기하지 않았다. (...) 만일 사람들이 또한 운동과 경향을 정적인 것의 언어로, 그리고 부동적인 것의 언어로 번역하기를 바란다면 - 그리고 물론 그래야만 하겠지만 - 사람들은 모순에 접할 형식들을 가질 것이다.”<sup>500)</sup>

499) 이 ‘궁정’이, 이후의 논의에서 다루지겠지만, 동적 종교의 핵심에 있다.

500) DS., p. 58. ‘산상수훈’은 <마태오의 복음서> 제5장-제7장에 기록되어 있는 예수의 제자들과 대중들을 향한 설교이다. 그리스도교 신자들에게 가장 중요한 기도인 ‘주기도’가 이 산상수훈에서 유래했다(두산백과사전www.doopedia.co.kr). 이렇듯 열린도덕은 설교 등 물질화된 형식을 통해 전달될 수밖에 없다. 비슷한 예로 <마태오의 복음> 5장 38-39절에는 다음의 내용이 있다. “You have heard that it was said, ‘Eye for eye, and tooth for tooth.’(38) But I tell you, Do not resist an evil person. If someone strikes you on the right cheek, turn to him the other also.”(39) : “너는 사람들이 이르길 ‘눈은 눈으로, 이



그런데 베르그손은 완벽한 신비주의의 경험으로 취하게 될 기독교주의 이전에, 즉 기독교주의에 이르기까지의 단계들을 현시하는 신비주의의 경험들을 역사적으로 추적한다. 그리스와 인도의 신비주의, 유대교주의가 그것들이다. 그렇다면 이 역사는 무엇의 역사가 되어야 할 것인가? 종적인 인간의 자연적 역사는 이미 닫힌사회와 닫힌도덕을 통해 진행되고 있고, 이 신비주의는 분명 그 종적 인간들 위로 그들의 역사와 구분되는 다른 경험들을 통해 진행되고 있다. 베르그손은 이들이 보여주는 이행의 역사를 ‘불완전한 신비주의’에서 ‘완전한 신비주의’로 향하는 “공통적인 방향”에서 현시되는 “도약”으로 설명한다.<sup>501)</sup> 그에 따르면, 가령, 엘레우시스 비전mystère들을 가장 생명력 있는 운동으로 이끌었던 디오니소스적 열광과 오르페우스의 비전들, 피타고라스학과 등에서 보이는 그리스의 신비주의는, 일종의 도취 상태에서 정신적 능력의 현시를 보는 신비적이고 비이성적인 특징으로 인해 성공에 이르지 못하였다. 희랍 철학은 소위 합리적인 이성의 방향에서 발전을 도모한 까닭에, 비이성적인 것들은 어떤 인식론적인 한계 속에서 몇몇 드문 영혼에서만 계시, 접촉 등으로 시도되며, 당대의 철학적인 질서에 속하지 못했기 때문이다. 게다가 이성주의에 신비성이 스며들게 했던 플로티누스Plotin은 행위는 관조contemplation를 약화시킬 뿐이라고 여겨, 황홀경에서 더 나아가지 않았다. 다른 한편, 인도의 힌도주의적 사유는 이런 지성적 비판들을 중지시키며, 요가와 같은 명상을 통해 신비주의에 이르렀지만, 신비주의가 어떤 목적이 되는 대신, 무자비하고 영원한 고통의 삶에서 벗어나기 위한 수단에 머무르는 한계를 지녔다. 또 브라만교와 불교를 거치면서 영혼은 의식과 고통마저 초월한 더 신비적인 영감에 도달하지만, 여기에는 말과 이성을 초월한 어떤 결정적인 계시 즉 목적이 도달되었다는 확신이 부족하여, 이 영혼은 자비와 사랑을 지녔음에도, 자신을 행동과 사랑, 창조로 이끌 열정 및 약동을 충분히 지니지 못했다.<sup>502)</sup> 반

---

는 이로 갇으라’ 하는 바를 들었으나, 내가 말하니, 악한 자를 대적하지 말라. 누가 너의 오른 뺨을 치거든, 너의 왼 뺨도 그에게 돌려대라.”(Matthew, 5 : 38-39, New International Version, <http://www.holybible.or.kr>)

501) DS., p. 229.

502) 여기서 불완전한 신비주의로 언급되는 것들은 물론 베르그손의 개인적인 견해이고, 이것이 당대의 서구사회가 동양사회나 서구의 다른 종교 등을 보는 관점을 대변하는 것도 아닐 것이다. 다만 이러한 언급들은 그것들을 통해 베르그손이 신비주의 즉 완전한 열림을 불가능하게 했던 인간 사회의 한계들을 규정하려 한다는 점에서 다뤄질 필요가 있기에 논

면 이스라엘의 예언자들은 정의라는 실천적 목적을 지니고, 열정을 지녔지만, 그 열림이 인류 전체를 향해 완전히 이루어진 것이 아니라는 점에서 완전한 신비주의에 이르지 못한다. 이렇듯, 역사를 추적하는 베르그손은 오히려 왜 신비주의가 모든 인간들에게 또는 모든 시대에 불가능한 것이었는지에 집중한다. 그가 볼 때, 단순한 관조에서 행위로, 단지 환희에 지나지 않는 황홀경에서 행위로 이어지는 황홀경으로, 또 부족한 열정에서 불같은 사랑으로, 인간의 의지에서 신적인 의지로의 이행이 보여주는 차이는 단지 정도상의 차이가 아니다. 이 차이는 불완전한 도약과 완전한 도약의 차이이다. 이런 맥락에서 보름스는 이 예비적인 단계들의 차이를 하나의 종적인 차이들이자 그 자체로 절대적인 ‘특이성singularite’을 표시하는 것으로 설명한다.<sup>503)</sup> 또 이런 한에서 각 단계들의 실패는 각각의 경험들이 드러내는, ‘열림’을 막는, 인간의 본성상 극복해야 할 한계들이 되며, 그렇기 때문에 이 모든 한계들을 극복한 완전한 신비주의는 인간의 종적 특성을 넘어서, 인간 이상의, 새로운 종을 출현을 의미하는 것이 될 수 있다.

그렇다면 기독교의 ‘신비주의mysticisme’는 어떻게 완전한 신비주의로서, 열림의 그것처럼 영혼의 살아있는 근원을 드러내는 것일까? “이런 노력을 받을 자격이 있고 할 수 있는 영혼”<sup>504)</sup>은, 무엇보다도 기존의 우화 작용 및 닫힘이 제공하는 일종의 ‘관념-운동적’인 방식으로 작동되지 않는다는 데 그 특징이 있다. 즉 이 영혼을 움직이는 것은 기존까지 자신의 행위들에 관여하거나 특수한 목적을 두고 작동하던 순수 지성이 아니다. 이 영혼은 습관적이고 닫힌 것, 정적인 것에서, 역동적이고 열리는 것으로 이행하는 것이고, 따라서 신비스럽지만 일종의 비정상적인 동요처럼 매우 혼돈된 상태에 있다. 이 영혼은 단지 의식의 표면에서 진동하는 것이 아니라, 마치 철이 그것을 달구는 불에 의해 침투되듯, 심층에서부터 자신의 인격 전체가, 자신보다 엄청나게 큰 존재에 의해 흡수되어 사라지는 대신, 침투되고 있다는 것을 깨닫는다. 이 혼란은 그러므로 아직 준비되지 않은 표상, 또는 정신의 평정 및 변형을 위한 일종의 체계적인 재정비를 상징한다. 이렇게

---

의되고 있음을 밝혀두고자 한다.

503) F. Worms, 『같은 책』, p. 307-308.

504) DS., p. 234.

“영혼이 자신을 이끌 흐름에 의해 자신의 심층에서 진동하게 되면, 영혼은 종(種)과 개인이 순환적으로 서로 조건짓기를 바라는 법칙에서 한 순간 벗어나면서, 자기 자신으로 회귀하기를 멈춘다. 영혼은 마치 그를 부르는 목소리를 듣는 듯이 멈추어 선다. 그리고 영혼은 곧장 앞으로 향하게 된다. 영혼은 그를 움직인 힘을 직접적으로 지각하지 못하지만, 영혼은 그 힘의 정의할 수 없는 현존을 느끼거나 상징적인 환상을 통해서 그 힘을 예감한다. 그 때에 엄청난 환희joie, 즉 영혼이 흡수되는 황홀경extase이나 영혼이 따르는 법열ravisement이 찾아온다. 신Dieu이 거기에 있고, 영혼은 신 안에 있다. 그것은 신비 이상이다. 문제들은 사라지고, 어둠은 흩어진다. 그것이 계시illumination이다. 그러나 얼마 동안은 위한 것인가? 황홀경 위를 떠다니던 감지될 수 없는 불안이 내려와 계시의 그늘처럼 계시에 부착된다. (...) 그것은 사람들이 바란다면 물론 휴식이긴 하지만, 자동차가 제동 아래에서 머물고 있는 정류소에서처럼 새로운 출발을 기대하며 그 자리에서 계속 진동하고 있는 운동이다.”<sup>505)</sup>

이 황홀경의 순간에서 주목해야 하는 것은, 그 환희와 계시의 순간이 영원하지 않다는 것이다. 여기에는 아직 사랑하는 것과 사랑받는 것 사이의 간격이 존재한다. 왜냐하면 자신을 침투하는 힘의 경험에서도 신비주의의 영혼은 그것에 기계적으로 따르기 위해 사라지지 않고, 새로운 출발을 기대하여 여전히 진동하고 운동 중에 있는 그 자신을 발견하기 때문이다. 즉 그는 그의 영혼 밖에서, 아직 자신의 “의지”가 결정되지 않고 남겨져 있음을 발견한다. 그러므로 그의 삶은 아직 신적인 것이 아니다. 그렇다고 온전한 그 자신의 삶에 있는 것도 아닌데, 왜냐하면 이 황홀경의 감동의 순간은 이제 홀로 남겨진 자신의 영혼을 발견하고 불안에 떠는 동요로 변모하기 때문이다. 이 동요는 자신의 의지가 아직 신 안에 자리 잡지 못했지만, 위치시켜야 할 것임에 대한 표현이다. 익숙했던 빛을 잃고, 소위 ‘어두운 밤’ 속에서 아무것도 구별하지 못하여, 많은 것을 잃은 채 홀로 서 있다고 느끼는 이 영혼은 자신 안에서 일어나는 수많은 일들이 “모든 것을 얻기 위한 것”이라는 것을 아직 알지 못한다.<sup>506)</sup>

그러나 이 휴식기 또는 어둠은, 베르그손이 강조하듯, ‘신비주의를 특징짓는 결정적인 국면’이다. ‘신적인 의지와 영혼의 의지와의 분리’를 표현하는 어둠 속에서, ‘홀로’ 불안과 동요를 느껴야만, 영혼은 온전하고 진정한 그 자신 즉 주체

505) DS., p. 243-244. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

506) DS., p. 245.

가 될 수 있기 때문이다. 즉 신적인 의지와 조우가 영혼을 자신을 이끌던 모든 삶의 원리들과 규범들, 가치들로부터 벗어나게 한다는 것을 의미한다 하더라도, 이 신적 의지에의 종속은 결코 그에 대한 기계적인 응답이 아니다. 그에게는 이 ‘모든 것으로부터 독립된 짧은 순간’으로 인해, 이제 자신이 빛이 되어 온전히 그 자신으로부터 운동들이 연속될 수 있도록, 그 자신이 이어질 운동들의 원리이자 진정한 주인이 될 것인가를 결정해야만 한다. 더 이상 신으로부터 사랑받던 존재이기를 떠나 그 자신이 사랑을 낳는 원리가 될 것인지, 그러므로 창조된 피조물이 아닌 피조물을 낳는 창조자가 되어야 할 것인지를 결정해야 하는 것이다. 그런데 왜 그래야만 하는가? 즉 그냥 황홀경에서 멈추면 왜 안 되는가? 이 영혼이 자신 안에서 단지 신과 하나가 될 뿐만 아니라, 이 하나가 됨을 단지 ‘관조’로 만들면서, 그 자신에게로 돌아가야 하는 이유는, 이 신적 충동이 이제 “영혼 자신의 행위”로 이어져야 하기 때문이다. “행위”의 순간으로 이동하기 위해, 마치 ‘엄청나게 강건한 강철로 된 기계’가 엄격한 시험을 거쳤고, 이제 부품들을 새 부품들로 교체한 이후 쓰이길 기다리는 것처럼, 그 자신 안에서, 자신의 영혼 전체를 자신의 모든 것을 함유하고 이끄는 신으로서 작동시켜야 한다. 즉 “행위”가 영혼을 신으로부터 분리하여 그 자신으로 회귀하게 했으며, 이 영혼을 가장 광대한 기획으로 던지는 거대한 약동이자 충동이 물질성과 장애들을 가로질러 그의 힘이 말과 행동들을 통해 전달되도록 한다. 즉 영혼은 이제 “작동하면서 agissant 동시에 작동되며 agie” 스스로를 전개하는 자유가 되어, 에너지를 공급받는 동시에 획득하는 생명성의 과잉이자 생명의 근원 자체가 된다. 말하자면 스스로 느끼는 신적인 자유이자 신성divinité으로 채워진 영혼이 되는 것이다.<sup>507)</sup>

그러므로 인간의 신적인 자유는 오히려 그 자유가 ‘행위의 필연성’에 따라야 한다는 것을 느낄 뿐만 아니라, 신비적인 경험 속에서 ‘이미 어떤 행위가 미리 형성’되어 있어서, 하늘에서 땅으로 내려오자마자 인간들에게 가르쳐줄 필요성을 느낀다는 점에서 중요한 도덕적 본성을 드러낸다. 이 행위의 필연성으로 인해 동적종교의 체험이 열린도덕과 동일한 도덕적 실천의 과정임을 알 수 있고, 동시에 열린도덕 역시, 가령 니이체Nietzsche의 ‘초인surhomme’처럼 특권적 개인의 초월적이고 신비스러운 능력에 그 본질이 있는 것이 아니라, ‘영혼의 열림’이라는

---

507) DS., p. 246.

그것의 근원에서 비롯되어, 신비주의의 경험을 인류 속에 전파하고자 하는 “보편성 l'université”을 향하는 특권적인 인간의 자율에 그 본질이 있음을 알 수 있기 때문이다.<sup>508)</sup> 그래서 이 신성한 영혼은 여타의 광기 folie와 달리 겸손하고,<sup>509)</sup> 예수의 산상 수훈처럼, 오직 행동으로 이어질 노력 속에서 인간에 대한 사랑을 실천한다. 이런 까닭에 서로 구별되었던 개체적 인간의 의지와 신적인 의지가 하나가 되어, 인간 자신이 신이 사용하기에 충분한 도구가 되기를 바라며, 신의 의지를 받아들이는 순간이라 하더라도,<sup>510)</sup> 그는 단지 신에 흡수되는 것이 아니다. 그가 불태우는 사랑은 신에 대한 사랑이 아니라, 모든 인간에 대한 사랑이기 때문이다. 다시 말해 신성한 영혼은 단번에 인류를 향하는 더 우월적인 의지에 따르면서도, 그의 사랑이 신적인 활동성 자체가 되는 까닭에, 스스로 창조의 비밀을 간직한 “절대적인 신의 본성”을 현시하는 데까지 나아간다.<sup>511)</sup>

“인류에 대한 신비적 사랑은 아주 다르다. 그것은 본능을 연장하지도 않고, 관념으로부터 파생되지도 않는다. 그것은 감성적인 것도 이성적인 rationnel 것도 아니다. 그것은 함축적으로 전자이고 후자이며, 훨씬 더 효력을 지닌다 beaucoup plus effectivement. 그 사랑은 나머지 모든 것들에 대해 그러하듯, 감성과 이성 raison의 뿌리 자체에 있기 때문이다. 이 사랑은 모든 것을 창조한 사랑 즉 그의 작품에 대한 신의 사랑과 일치하기에, 그 사랑은 탐문할 줄 아는 자에게 창조의 비밀을 넘겨줄 것이다. 그것은 도덕적인 것 이상으로 형이상학적인 본질에 속한다. 그 사랑은 하느님의 도움으로 인간 종의 창조를 완성하길 원하고, 만일 인류가 인간 자신의 도움 없이도 확실하게 구성될 수 있었다라면 인류가 곧바로 되었을 그런 존재로 인류를 만들길 원할 것이다. (...) 사랑의 방향은 생명의 약동 자체의 방향이다. 그 사랑은 전적으로 특권적 인간들에게 전달될 약동 자체인데, 따라서 이 특권적 인간들은 인류 전체에다 그 약동을 새기고, 현실적으로 모순이긴 하지만, 하나의 종이 된 이 창조된 것을 창조적 노력으로 전향시키고, 정의상 정지인 것을 운동으로 만들려고 할지 모른다.”<sup>512)</sup>

우선 중요한 것은 신의 본성을 사랑으로 경험하는 자(者)는, “영혼의 눈”<sup>513)</sup>을

508) Arnaud Bouanische, “《Moral ouverte》et 《religion dynamique》 dans *Les deux Sources : unité ou distinction?*”, *Bergson et la religion*, PUF., 2008, p. 219-222.

509) DS., p. 246.

510) DS., p. 245.

511) DS., p. 267.

512) DS., p. 248-249. 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

통해 자신이 경험하는 것이 신의 존재라고 믿으며, 결코 신이 존재하지 않는다는 것을 보려는 자가 아니라는 것이다. 다시 말해, 베르그손에게 신 존재는 논리적 증명의 대상이 아니다.<sup>514)</sup> 음악을 단지 소음에 불과한 것으로 여기는 사람이 있다는 것에서부터, 음악에 반대되는 어떤 논증도 이끌어 낼 수 없듯, 베르그손에게 ‘무엇이 있다’는 것은 그것에 아무런 속성/술어가 추가되지 않는다고 하더라도, 결코 칸트가 생각했듯, 단지 계사copule의 역할만을 하지 않는다.<sup>515)</sup> 물론 ‘신은 전능하다Dieu est tout-puissant’에서 계사 ‘est’는 주어에 아무것도 보태지 않는다. 그러나 만일 ‘신이 있다Dieu est’고 말한다면, 이 때의 동사 ‘est’는 계사의 경우와 달리 주어에 무언가를 보탠다. 그것은 신의 존재를 긍정한다. 즉 개념에서 존재로 이행한다면 엄밀히 말해 정신에 아무것도 부과하지 않고, 실재와 단지 가능한 것의 구분조차 어렵다. 하지만 ‘존재와 함께 주어지는 경험’은<sup>516)</sup> 그 경험 속에서 직접적으로 소통한다고 믿는 실재하는 것의 본성에 대해 적어도 외적인 유사성이나 일치로 통해 개연적인 결론들에 도달할 수 있게 하고, “사실의 노선들”에 근거하는 형이상학의 진보를 가능하게 하는 것이 된다.<sup>517)</sup> 그러므로 『창조적 진화』의 ‘무(無) 관념’ 비판이 보여주듯, ‘신이 왜 존재하는가?’의 물음을 던지는 것은 경험을 직접적으로 포착하지 않고, 존재는 무(無) 즉 비존재를 극복하는 데에서 가능하다고 여기는 서구의 오래된 형이상학적인 불안과 순수 지성적 습관에 의한 것이다.<sup>518)</sup> 그것은 현상의 배후에서 그것의 원리를 찾을 때, 그러므로 논리적인 필연성이나 영원 속에서 ‘존재들의 존재’ 또는 ‘사유의 사유’ 등의 관념들을 통해 경험을 통합하려는 것에 불과하다. 그러나 칸트를 따라 정신이 현상적 잡다들을 종합하고 통일하는 활동성 자체라고 하든, 또 베르그손

513) DS., p. 267.

514) H. Gouhier, *Bergson et le christ des Évangiles*, p. 37.

515) ES., p. 206. 주지하듯이, 칸트에 따르면 “있다/있다Sein는 분명히 실재적인 술어reale Prädikate가 될 수 없다. (...) 신이 있다 또는 신은 있다고 말한다면, 나는 신이라는 개념에 새로운 술어를 정립한 것이 아니고, 단지 주어 그 자체를 그것의 모든 술어들과 함께 정립Position한 것이며, 그것도 대상을 나의 개념과 관련시켜 정립한 것일 뿐이다.”(*KrV*, A598(B626)–A599(B627)). 『순수이성비판』, p. 775–777. 보다 자세한 논의는 「신의 현존에 대한 존재론적 증명의 불가능성에 대하여」 A592(B620)–A602(B630)의 논증을 참조. 『순수이성비판』, p. 770–779.

516) “진실은 존재는 오직 경험을 통해서 주어진다는 것이다.” PM., p. 61.

517) DS., p. 259–264.

518) EC., p. 275–298.

을 따라 시간적 종합의 활동으로서 의식이 경험과 함께 정신을 드러낸다고 하든, 정신은 분명 그 통일로서 존재하며, 그것이 붙잡는 실재와 함께 경험되어야만 한다. 즉 상태에서 상태로, 사물에서 사물들, 사실들에서 사실들로 이어지는 경험의 선을 따르는 정신에 ‘공백vide’은 없다. 상대적이든 부분적이든 ‘무néant’나 부정도 불가능할 것이다. 다시 말해 순수한 정신적 사실에서 분리되어 스스로 만들어낸 것이 아니라면, 정신은 존재하는 것 이외에, 없는 것을 결코 긍정할 수 없을 것이다. 비존재성이 어떻게 정신에 새겨지겠는가? 베르그손은 ‘긍정’을 자신의 대상과만 관계하며 그에 대한 하나의 관념을 구성할 수 있는 “정신의 완전한 행위”로 규정한다.<sup>519)</sup> 반면 ‘부정’은 대상과의 이차적 단계서 일어나는 긍정이자 “절반의 지적 행위”, 더구나 나머지 절반을 단지 암시하거나 비결정적인 상태로 남기며 교육학적이고 사회적인 본성에 속할 어떤 “임시 지성적인 extra-intellectuel 요소”의 개입을 특징으로 한다.

이런 까닭에 신비주의자le mystique의 체험은 인간의 지성적 능력을 초월하여 경험되는 “직관”으로 설명된다.<sup>520)</sup> 그것은 무엇보다도 신비주의자가 자신의 경험 속에서 존재한다고 믿는 것과의 직접적인 접촉이자 일치이고, 정신은 여기서 자신의 내부를 향해 자신의 약동으로서 자신을 움직이는 것을 포착한다. 즉 직관은, 본능과 관념, 감각과 이성조차 자신의 부분들로 만들며, 자신의 뿌리로 향하는 “정신 자체이자 어떤 의미에서는 생명 자체”를 현시한다.<sup>521)</sup> 자신의 어두운 내부의 바닥에서 기원적인 “생명의 영원성”과 일치하고, 그 일치를 통해 살아있고 여전히 움직이는 한에서, 다시 성취되는 정신 자신의 활동 자체를 의미하고 있는 것이다.<sup>522)</sup> 바로 이런 맥락에서, 『두 원천』의 신비주의자들이 직관 속에서 자신의 행동과 자신의 존재를 통해 던져지게 될 거대한 흐름이, 자연이 형성한 사회 또는 물질적 조건들을 넘어, 인간의 사회를 인류 전체를 향한 정신적 사회로 재창조하거나 변형하려는 노력임을 간파하는 것은, 도덕적 도약을 통해 결국 “『창조적 진화』의 결론들을 넘어서는”<sup>523)</sup> 것뿐만 아니라, 더 근본적으로 베르그손 도덕행위론의 기존의 형이상학 및 실천철학에 대해 일으키는 중대한

519) EC., p. 287-288.

520) DS., p. 262.

521) EC., p. 268

522) PM., p. 210.

523) DS., p. 272.

전복과 새로운 변혁들을 함축한다.

저 ‘넘어섬’이 어떻게 가능하다는 것인가? 이것을 이해하는 것이 중요하다. 우선 신비주의자의 직관은 생명의 약동을 사랑의 약동으로 대체하고, 그것을 통해 기존까지 생명적 운동의 전유물이었던 ‘창조’가 신적인 창조를 의미하는 ‘사랑’이 되게 할 뿐만 아니라, 종적 인간의 창조에 머물렀던 생명을 새로운 인간인 “신적인 인류의 창조”로까지 도약하게 한다.<sup>524)</sup> 즉 정신 또는 영혼의 차원으로 옮겨간 생명의 도약이 생명을 신의 차원에 놓는 것이다. 그런데 어떻게 현상적인 생명이 무엇보다도 불변의 영원함과 같은 신과 동일한 차원에 있을 수 있는가? 게다가 이것은 모두 특권적 인간의 영혼이 지닌 도덕의 창조적 능력에 의한 것이라는 점에서, 신비주의의 창조는 기독교가 절대적 존재인 신에게 부여했던 ‘무로부터의 창조’뿐만 아니라, 고대에서부터 근대까지 이어져온 순수 지성주의의, 철학적 체계를 위한 ‘신’과 ‘창조’의 관념까지도 해체하는 듯 보인다.<sup>525)</sup> 이것은 결국 창조와 존재의 원리인 생명의 유효성이 구체적이고 현상적인 한 인간의 행위를 통해 신적인 본성으로 현시되고, 또 그것에 근거해야만 한다는 중대한 의미를 함축하기 때문이다.<sup>526)</sup> 그렇다면 베르그손에게는 생명과 창조, 신과 인간, 현상과 영원이 모두 동일한 것을 지시한다는 것인가? 그런데 구이에가 지적한 바 있듯, 『창조적 진화』의 시기, 생명과 신은 동일한 의미로 제시되지 않는다.

“창조된 사물들 choses과 창조하는 사물 chose을 생각하면 창조 관념 속의 모든 것이 모호해진다. (...) 그러나 사물들과 상태들은 우리의 정신이 생성에 관해 취한 외관들에 불과하다. 사물들은 없으며, 작용들 actions만이 있다. (...) 해체되는 것이든 재구성을 시도하는 것이든, 만일 도처에서 같은 종류의 행위[생명의 예측불가능한 스스로 운동으로 연결되는 형태들의 생성]가 이루어진다면, 세계들이 거대한 다발들의 불꽃들처럼 분출되어 나오는 중심에 대해 말할 때- 그렇지만 이 중심이 사물이 아니라, 분출의 연속성 une continuité de jaillissement이라는 것으로 이해되기만 한다면 - 나는 단지 이러한 유사성[우리의 세계와 다른 세계들 간의]이 가능하리라는 것을 말하려고 한다. 신이 그와 같이 정의된다

524) DS., p. 249 : F. Worms, 『같은 책』, p. 332-335.

525) Anthony Feneuil, “Le dieu de *L'évolution créatrice* est-il un dieu des philosophes?”, *Annales bergsoniennes IV*, p. 309-324 참고. 프랑스 정신주의와 관련해서는 H. Gouhier, *Bergson et le christ des Évangiles*, p. 96-103, 데카르트의 신과 창조에 대한 베르그손의 짧은 강의는 *Mélanges*, p. 374 참고.

526) H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 53-69.



면, 전혀 완성된 것이 아니다. 그것은 끊임없는 생명이고, 행동이며, 자유이다. 창조가 그와 같이 생각된다면 신비가 아니다. 그것은 우리가 자유롭게 행동하자마자 우리 안에서 관찰된다.”<sup>527)</sup>

“나는 신을 원천으로서 말했다. 거기에서 차례로 그의 자유의 결과에 의해, “흐름들” 또는 “약동들”이 나오고, 그 각각이 하나의 세계를 형성할 원천 말이다. 왜냐하면 신은 따라서 그것들과 구분되기 때문이다.”<sup>528)</sup>

즉 “생명의 약동은 유한하고, 단 한번 결정적으로 주어졌기에, 모든 장애물을 다 넘을 수 없는” 반면, 신은 그것들의 무한한 연속성 또는 “마르지 않는 원천”으로 설명된다.<sup>529)</sup> 즉 그에게 ‘생명’과 ‘신’은 더 이상 철학적 전통의 ‘창조된 피조물’과 ‘창조하는 자’의 구분에 함축되었던 위계적 질서, 유한과 무한, 완전과 불완전 또는 수동과 능동의 구분에 얽매이지 않는다. 완성된 무엇을 가정하는 어떤 관점도 떠나, 오직 실질적 운동들로서 ‘유한한 힘’이 나타날 때, 그것과 구분되어 생각할 수 있는 ‘그 힘의 원천’ 사이의 구분으로 등장한다. 하지만 이것은 결국 실질적으로 생명이 현시되는 곳에서만 알려질 수 있을 신의 관념이외의 것을 의미하지 않는다. 이런 까닭에, 구이에는 생명적 활동의 원천으로서의 ‘신’은 ‘초의식’ 또는 ‘생명과 공외연적인 의식une conscience coextensive à la vie’과 이어져, 결국 모든 생명의 원리로서 지시될 수 있는 운동적 원천을 지시한다고 본다.<sup>530)</sup> 기존의 신과 창조의 관념은 창조자에서 시작되는 까닭에 무에서부터 출발한다. 반면 베르그손에게 창조자는, 분기 및 분열을 통해 여러 생명적 존재자들을 탄생시킨 생명적 도약의 마지막 국면에서, 도약 자체가 정신적인 기획에 던져지는 『두 원천』에 이르러, ‘인격적 신의 인간’의 모습을 통해 피조물인 생

527) EC., p. 249. 강조는 베르그손이, 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

528) EP., p. 361. 베르그손과 Le P. de Tonquédec이 나눈 편지글(1908년 5월).

529) EC., p. 254. H. Gouhier, *Bergson et le christ des Évangiles*, p. 96.

530) 앞선 논의에서 우리는 베르그손이 생명의 근원에 ‘초의식’을 두었음을 잠시 언급했었다. 그러므로 이 (초)의식은 개체화된 생명체의 의식을 지시하지 않는다(『창조적 진화』의 제3장 도입부에는 ‘보편적 생명la vie universelle’과 공외연적인 ‘의식 일반Conscience en générale’이라는 표현도 나온다). 즉 여기서 관건은, 가령 사회적 도덕처럼, 인간 및 종(種)들로 분화하면서 심리적 영역을 통해 생명적 개체들에게 도덕적 지평을 부여하는 생명이 아니다. 그것과 구분되어 생명 그 자체의 본질을 가능하게 하는 원천으로서의 의식을 의미한다. H. Gouhier, 『같은책』, p. 91-96.

명의 도약 자체와 완전한 하나로서 등장하는 것이다.<sup>531)</sup> 이렇게 본다면, 그 원천이 아직 그것의 피조물인 생명의 도약에 내재적이지 못했던 『창조적 진화』에서의 신은, 아직 자신의 바닥을 피조물에게 다 드러내지 않은 비인격적인 ‘우주적 신’으로 설명될 수 있을 것이다.

그렇다면 어떻게 ‘우주적 신’은 ‘인격적인 신’으로 극복될 수 있는 여지를 남기는가? 즉 영속적이며 제1의 원인으로서는 살아있는 존재자들의 근원이 되는 신과, 각각의 존재자와 그 세계를 의미하는 현행적인 생명은 어떻게 공외연적일 수 있는가? 이것은 결국 절대적 시초, 부동의 원동자, 제1원인의 지위에 있는 창조적 신의 영속성이 시간적이고 현상적인 방식을 통해 생명과 ‘소통’하지 않으면 안 된다는 것일 것이다. 그런데 플라톤의 ‘부동의 이데아’*idée immobile*, 아리스토텔레스의 ‘사유의 사유’*la Pensée de la Pensée*를 거쳐, 플로티누스의 ‘일자(一者)’에서 더욱 두드러지는 고대의 ‘독특한 인과성’은 정확히 이와 반대되는 방향에 있다.<sup>532)</sup> 이것들은 모두 변화하는 항들 간의 관계를 지배하는 법칙들이 압축된 것, 즉 자연의 통일성을 이루게 하는 원리를 내포하는데, 그들이 생각하는 원리란, 그것을 설정하자마자 그것이 지니는 신적인 완전성으로 인해, 존재하는 모든 것들의 실재성의 정도를, 그 완전성의 ‘감소’를 통해, 완전성과 실재성의 제로 zero를 의미하는 ‘순수 무’*le pur néant* 사이에서, 중간적 단계들로 함축하는 것이었다. 여기서 최초의 원인은 신(神)적 완성을 위한 상승의 ‘인력’*attraction*과, 원동자가 시공간의 사물들로 내려오는 하강을 의미하는 ‘충력’*impulsion*의 두 방향으로 작동한다. 따라서 여기서 가변적 실재성 또는 운동적 실재들의 존재이유는 원인이 실제로 결과에 영향을 미치는 데에서 오는 것이 아니다. 이를테면 금화를 제시하자마자 잔돈이 자동적으로 계산되어 나온다는 것에, 즉 좌(左)변에 있는 부동의 총족적인 원인이라는 단일항으로 인해, 동등한 우(右)변의 총합이 영원히 가능하다는 데에서 나오는 인과관계이다. 우변의 각각의 운동들은 그것들의 최초의 원인에 대한 “부정량”*quantité de négation*<sup>533)</sup>을 표시하고, 시간과 공간을 통한 감각적 실재들은 그만큼의 영원성의 감소를 의미하여, 양적으로 파악되는 질의 관계로서 인과관계를 형성한다. 그러므로 감각적 실재들이 최초의 원

531) H. Gouhier, 『같은 책』, p. 92-93.

532) EC., p. 323. 『기억 강연』, p. 253-267 참고.

533) EC., p. 327.

인에 대한 양적이면서 동시에 질적인 하락을 의미할 수 있는 것은, 애초에 일자(一者)가 모든 사물의 근거로서 지녔던 완전함이 단지 논리적 본성에서 나왔다는 것을 반증한다. 여기서 원인의 원인성은 결국 감각적 실재들의 생성이 불러오는 새로운 요소들이 삭제될수록, 즉 그 원인의 귀결이 비(非)현상적일수록 성공적이게 되기 때문이다. 다시 말해 여기서 원인으로서 결과를 일으키는 힘은, 원인 안에서, 그로 인해 귀결되는 현상들의 세계에서도 실제로 작동하지 않는다. 여기서 원인의 현존은, 그것이 무엇이던, 결코 “유효한 인과성 *causalité efficace*”이 아니다.<sup>534)</sup> 이러한 원인성은 결국, 앞서 논의된, 데카르트나 칸트의 근대 과학적 인과성과 마찬가지로, 논리적 필연성, 수적인 동일성 또는 양적인 동등함을 통해 질적인 현상적인 경험의 세계를 동질화하려는 ‘사유된 인과성’에 불과하다.<sup>535)</sup>

이런 까닭에 리끼에는 생명적 도약의 창조를, 플로티누스의 유출설의 인과뿐만 아니라 기존의 거의 모든 사유된 인과성에 대립하는 데 의의가 있는, 유효한 인과성의 관점에서 이해할 필요가 있음을 강조한다.<sup>536)</sup> 베르그손의 ‘창조’는 기존의 인과성에 대한 이해의 맹점들을 지적하면서, 창조를 진정한 원인에 의한 귀결의 관계로 내놓는다. 그것은 결과가 언제나 원인에 의해 새로움을 가져오는 것이면서, 결코 원인을 동일하게 보존하지 않는다는 조건에서 결과를 산출하고, 따라서 언제나 앞선 원인과 달라지는 한에서 가능한 인과 관계를 의미한다. 즉 유효한, 효력을 지니는, 실제로 결과에 힘을 미치는 원인성이다. 즉 이 원인이 언제나 새로운 결과들로서 실현된다는 점에서, 가변적 질서로서의 결과는 결코 원인의 감소를 의미하지 않는다. 여기서 변화는 오히려 실현되고 존재하는 것들로 나눠질수록 증가하는 원인의 원인성을 드러낸다. 다시 말해 불변적이고 양적인 어떤 완전성에도 무관하게, 결코 이전의 상태로 되돌아갈 수 없는 질서인 한에서의 인과이며, 바로 그렇기 때문에 그 ‘창조를 요구’하는 인과성이다. 그런데 이것은

534) EC., p. 277.

535) EP., p. 223.

536) 리끼에는 베르그손의 자유 및 창조에 대한 비교적 초창기의 연구에 해당하는 구이에의 ‘창조’ 개념을 계승하면서도, 창조는 자유이므로 결코 원인과 결과의 관계의 인과성으로 이해되어서는 안 된다고 보았던 구이에의 관점에서 더 나아가, 심리적 인과로서의 자유 역시 생명적 도약과 함께 창조의 인과성으로 해석될 수 있다고 본다. C. Riquier, “Causalité et création : L'élan vital contre Plotin et la cause émanative”, *Annales bergsoniennes IV*, PUF., 2008, p. 293-305 참고.

의식의 시간적 질서와 생명적 질서가 공유하는 ‘비가역적인 본성으로서의 질서’ 이외의 것이 아니다. 그러므로 무한한 의식이 “창조의 요구”인 한에서 “창조가 가능한 곳에서만 스스로에게 모습을 드러낸다”면, 이 ‘요구’는 바로 ‘힘’으로 작동하는 실질적 원인을 표현하면서, 결코 그 자신 안에 머물러서는 현시될 수 없는 원리의 불완전성을 의미하기도 한다.<sup>537)</sup> 반면, 그 역시 “창조의 요구”로 이뤄지는 “생명의 약동”은 비록 유한하다 할지라도, 창조가 시간적 질서의 법칙이면서 동시에 작용하는 힘이 되어, 언제나 ‘생성되는 실재 안에서의 창조적 인과’를 의미하게 하는 것이 된다.<sup>538)</sup> 다시 말해 “하나의 법칙이 변화하는 항들을 상호간에 연관 짓는 것이라면, 그것은 자신이 지배하는 것에 내재적이며”, 그런 한에서 “감각적 실재에 초월적인 것일 수 없고”, “동시에 시간 속에 그리고 시간 밖에 있다고 가정해야 한다.”<sup>539)</sup> 베르그손의 ‘창조’는 이렇게 시간 속에서 다시 새로운 시간으로 도약하는, 끊임없이 시간적 운동으로 되돌아가게 하는 형식이자 시간의 법칙이 되지만, 그것은 창조가 실재에 시간을 부여하는 한에서 즉 시간이 실재하게 하고, 또 실재가 시간에게 하는 한에서 가능하다. 바로 이런 한에서, 신과 생명은 서로에게 내재적이고, 공외연적이게 되는 것이다. 결국 신비주의자들이 신성한 경험 속에서 직면하는 그 자신의 도약을 낳은 무한한 “창조적 에너지/힘”<sup>540)</sup>, 이것이 곧 시간의 무한한 형식성 자체이자 생명의 영원성으로서의 신의 본질을 지시한다. 즉 동적 종교에서 완전한 모습으로 드러나는 신은 인간과 신, 현상과 영원, 유한과 무한, 생명과 정신 등을 서로에게 내재적이게 하는 역동적 실재 자체의 원천인 것이다.

따라서 베르그손이 기독교의 신비주의를 완전한 신비주의로 여긴다고 하여, 그의 신비주의의 감동 및 환희가, 종교의 관점에서, 기독교라는 특정 종교의 신을 향한다고 오해해서는 안 된다. “복음서의 도덕은 본질적으로 열린 영혼의 도덕”<sup>541)</sup>이라는 언급이 드러내듯, 그가 종교로서 언급하려는 것은 이런 저런 특수한 이름들의 종교가 아니라, 종교를 종교적이게 하는 것 자체, 즉 “종교가 본질적으로 이 영혼의 상태 자체”라는 것에 있다.<sup>542)</sup> 신비주의와 기독교가 무한히

---

537) EC., p. 261-262.

538) EC., p. 252.

539) EC., p. 352.

540) DS., p. 273.

541) DS., p. 57.

서로를 조건 짓는다 하더라도, “신비주의자가 자신 앞에서 발견하는 것은, 가르쳐지는 종교 속에서 보이지 않게 현존하며, 다른 신비주의자들이 배울 수 있도록 준비되어 있었던, 인간성(l'humanité)”<sup>543)</sup>에 있음을 놓쳐서는 안 된다. 위대한 신비주의자들이 자신을 하나의 모범이 되게 하면서 관여하는 것은 인간성을 근본적으로 변화시키는 것이고, 그것은 오히려 신학적으로 이미 기원에 있었을 ‘신성한 인간성’을 향해 있다. ‘그리스도 le Christ가 인간으로 불렸던지 불리지 않았던지, 심지어는 그리스도로 불렸는지조차 중요하지 않다.’ 그것은 단지 시작을 의미할 뿐이고, 중요한 것은 그 신비주의적 경험이 고유하게 인간을 다시 인간 자신을 낳은 기원적 운동으로 되돌아가게 한다는 데 있다. 신비주의자들을 환희에서 다시 인간의 세계로 내려가게 하는 신의 본성, 즉 창조적 에너지의 원천은 “신은 사랑이고, 신은 사랑의 대상이다”라는 것이다.<sup>544)</sup> 이 독창적인 정식은, 보름스의 분석처럼, 단지 주어와 술어의 결합을 의미하는 것이 아니다. 이 정식은 술어들 자체가 지닌 이중적 방향이 곧 신의 사랑이 관계적임을 내포한다는 점에서 도덕적 행위의 새로운 문법을 알린다.<sup>545)</sup> 즉 신은 더 이상 개념 속에서 사유되거나 단지 관조되는 대상이 아니라, 사랑의 고유한 속성 즉 사랑을 하는 행위와 그 사랑을 받는 대상의 두 운동들의 관계를 통해 현시되는 존재가 된다. 사랑은 본질적으로 대상을 향하는 것, 즉 타자를 필요로 하는 것이고, 사랑을 하는 자와 사랑을 받는 자의 관계를 통해서만 유지된다.<sup>546)</sup> 따라서 신의 사랑 역시 그 사랑의 실현을 위해 대상을 필요로 한다. 이제는 신의 사랑이 역으로 신비주의자를 갈구하고, 우리들과 관계맺음을 필요로 하는 것이다. 신비주의자는 자신이 신적인 사랑의 도구가 되어, 신의 사랑을 실천하지만, 그와 동시에 신 역시 자신을 필요로 한다는 것을 느낀다. 이제 그가 신을 느끼는 것은, 그 사랑이 신에게 속하는 무엇이기 때문이 아니다. “신의 사랑이 곧 신 자체”이며, 자신이 느끼는 인류에 대한 사랑 속에서, 그 자신이 곧 신의 사랑이자 신 자체로 있음을 아는 것이다. “만일 신비주의자가 신의 사랑을 통해서만 인간들을 사랑한다면, 역으로 신비주의자는 인류를 사랑함으로써만 신을 사랑한다.”<sup>547)</sup>

542) DS., p. 286.

543) DS., p. 253-254.

544) DS., p. 267.

545) F. Worms, 같은 곳.

546) F. Worms, 『같은 책』, p. 311.

우리는 이미 앞선 논의들을 통해, 자신의 운동을 실현하기 위해 타자를 요구하며, 혼합과 뒤섞임의 성장을 본성으로 하는 운동이 곧 생명적 운동임을 밝힌 바 있다. 이제 신비주의자들을 통해 전파될 ‘사랑의 약동’은, 인간 종을 낳았던 생명의 창조적 활동을 모든 존재하는 것들의 근원이 되는 신적인 사랑 속에서 실현하는 ‘행위의 창조적 힘’을 지시한다. 이 사랑이 하나의 종(種)이 된 피조물인 인간을 다시 ‘창조적 노력’으로 전향시키고, 정지되었던 약동을 다시 움직이게 하여, 인간 하나하나를 새로운 ‘신적 인간’이 되도록 한다는 점에서, 자신의 피조물을 낳는 창조자의 행위로서의 도덕이 되는 것이다.<sup>548)</sup> 즉 신비주의자들의 창조적 감동은 ‘사랑을 받을만한 존재’를 출현시킨다. 생명의 운동은 더 이상 단지 우주적 물질의 존재 이유를 알려주기 위해 그것에 덧붙여지거나 등장한 것이 아니다. 생명은 물질성에 대립하는 정신성이라는 『창조적 진화』의 한계를 극복하고, 신적인 정신성을 통해 “존재들을 사랑받도록 운명 지어진 존재”로 바꾸는 데에서, 다시금 자신의 도약을 실현한다. 인류의 궁극적인 존재 이유 역시 대상을 한정하지 않는 ‘사랑의 창조적 에너지’를 통해, 인간만이 아닌 동물과 식물 등의 여타의 종적인 존재에게도, 또는 더 나아가 우리의 삶에 관련된 다른 무엇에 대해서도, 존재 이유를 돌려 줄 수 있다는 데에서 발견된다.<sup>549)</sup> 말하자면 생명체의 출현과 함께 등장한 물질적 우주의 관념은, 이제 역동적 사랑을 통해 사랑받을 수 있는 존재들의 세계와 그들의 우주로 확장된다. 그것은 사랑의 약동이 전파되고 씨를 뿌림에 따라, 얼마든지 변경되고 재창조될 수 있는 생명의 힘이자 정신의 의미가 될 것이다.

## 2) 진정한 도덕적 자유 : 지속의 발명

이렇게 해서, 신비주의자들의 동적 종교의 경험은 실천의 문제의 정점에서, 사회를 이끌려고 노력했지만 더 이상 물질을 이끌 수 없었기에 닫힌사회에 머물렀던 다양한 노력들을 창조적인 노력으로 바꾸는 도덕적 개혁의 순간의 영혼의 태도를 보여준다. 그러나 이것은 결코 이전의 노력들이 ‘하나의 이상에 대한 점진

547) F. Worms, 『같은 책』, p. 314.

548) H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 104.

549) DS., p. 273-274.

적인 실현'이라는 것을 의미하지 않는다. 반대로 개혁 자체가 하나의 질적인 도약이고 관념의 창조인 한에서, 기존의 과거를 하나의 약동으로 통일할 수 있게 된다는 것을 의미한다.<sup>550)</sup> 중요한 것은 신비주의의 '영혼의 열림'을 통해 열린 '도덕'과 동적 '종교'는 그것들의 공통의 기반 속에서 하나일 수 있으며, 전자가 '감동'을 통해 전파되는 도덕의 역동성과 호소력을 보여준다면, 후자는 '직관'을 통해 그 열림이 정신 자신의 기원적인 약동으로의 회귀인 한에서 그 도덕의 분명한 기원을 제시한다는 점에서는 구분된다는 것이다.<sup>551)</sup> 이것은 또한 열린도덕의 감동이 지성-이하의 감동이 아닌 지성-이상의 감동일 수 있었던 근거가, 이 감동을 이끄는 도덕적 선구자들의 영혼의 힘이 감성이나 이성, 본능과 지성적 관념의 차원에 있는 것이 아니라, 이 모든 정신적 활동들을 파생시키는 영혼 전체 또는 영혼 자체의 근원적 운동성이라는 것에 있음을 알게 한다.

이렇게 해서, 동적 종교의 경험은 이전까지 베르그손의 주요 저서에서 직접 주제로 언급되지 않았던 직관을 비로소 수면 위로 올려놓을 뿐만 아니라, 직관을 그의 중심 주제들이었던 생명과 지속, 실천과 인식, 자유와 창조의 논의들이 교차하는 궁극의 중심에서 직면하게 하는 매우 독보적인 위치에 있다.<sup>552)</sup> 『시론』에서 지속을 발견한 이래, 지속에 대한 인식 또는 정신의 자기반성, 생명의 내부로의 인도 등과 같은 직관에 대한 규정들은, 이제 행위의 지평을 여는 신비주의자의 내적 생명 속에서, 생명의 외연을 확장하는 진정한 도덕적 자유의 순간으로 통합된다. 우선, 본 글의 제1부의 논의에서, 직관은 감성적 능력과 구분되

550) DS., p. 285.

551) A. Bouanische, “같은 곳”, p. 216-222.

552) 베르그손이 직관을 자신의 고유한 철학적 방법으로 규정하고 주제적으로 다룬 논문모음집 『사유와 운동』은 여기서 예외로 해야 할 것이다. 지속의 발견에 대한 설명이 그러하듯, 『두 원천』의 직관 역시, 어디까지나 여기서 설명된 직관을 근거로 한다. 베르그손이 철학자의 직관과 일상의 구체적 경험에서의 우리의 직관을 구분하려 했는지 아닌지는 사실 분명하지 않다. 심리적 지속 속에서 등장하는 나는 ‘구체적이고 개별적인 1인칭 나’이면서도, 철학자의 눈으로 기술된다는 측면에서는 ‘나 일반’을 의미하기도 한다. 또 『두 원천』에서의 신비주의자들의 경험은 종교적일 수 있으나, 철학자의 눈을 통해 철학의 주제인 직관으로 설명되는 지점은 분명 구분되는 입장을 보여주기도 한다. 그러나 이어지는 논의들을 통해 알 수 있듯, 어느 입장이라 하더라도, 직관이 ‘직접적인 것(지속)’에 대한 정확한 인식이라는 점에서는 동일할 것이다(cf. A. Feneuil, “같은 곳” 참고). 한편 지속하는 자아를 ‘moi en général’이라고 비판하며, 베르그손의 철학을 당시 태동기에 있던 심리학의 관점에서 비판하고 오해한 당대 심리학자이자 철학자인 폴리체르에 대해서는, G. Politzer, *Contre Bergson et quelques autres : écrits philosophiques*, 1924-1939, Flammarion, 2013, p. 126-220 참고.

는 정신의 반성적 능력이되 공감의 능력이었다. 또 제2부의 논의에서 직관은 물질을 대상으로 하는 생명의 행위가 아닌, 정신적 운동을 대상으로 하는 것이면서, 생명에 대한 수행적 앎을 실천하는 능력이기도 했다. 그런데 직관은 어떻게 지속을 느끼게 하면서 동시에 인식할 수 있는가? 그럼에도 어떻게 단순한 정신의 행위일 수 있는가? 그렇다면 직관은 내적 생명에 대한 직접적 인식이며, 대상의 운동들과도 공감하지만, 감성 및 지성의 능력과 구별되는 정신 자체의 자기 초월적인 행위라는 것인가?

직관을 정확히 이해하기 위해 직관이 등장하는 순간을 주목해보자. 직관은 직접적인 소여인 ‘지속’을 발견할 때 등장한다. 그런데 이것은 두 가지 사실을 함축한다. 하나는 우리의 일상적인 인식 및 행위의 형식들이, 결코 직접적으로 주어지는 것들이 그대로 주어지지 않도록, 그것들을 변경한다는 것이고, 다른 하나는 그로 인해 직접적인 것들로 되돌아가기 위한 ‘행위’ 또는 ‘방법’이 요구된다는 것이다. 데카르트가 『성찰』에서 보여주는 방법론적 회의는 이런 맥락에서 어떤 것이 참이고 거짓인지를 가리는 과정이면서, 동시에 명확하고 직접적인 것을 나름의 기준을 통해 ‘발명’해내는 과정이기도 하다.<sup>553)</sup> 즉 실재가 드러나는 것과 다를 수도 있다는 의심으로 인해, 진리의 기준을 경험하는 그대로의 외관들이 아닌, 그런 외관들을 하나의 보편적 현상이게 하는 인식 주관의 법칙, 현상들의 법칙들을 통해 제한하는 것이다. 칸트의 감성의 직관과 지성의 범주들이 의미하는 정신의 선형적인 형식 또는 구조 역시, 이런 맥락에서, 우리가 현상이나 실재로서 경험하는 것들이, 그로부터 결코 자유로울 수 없다는 관점을 잘 보여준다.

그러나 베르그손은 여기서 멈추지 않는다. 그는 칸트의 인식의 선형적 형식들이 여전히 경험과 인식의 순수한 시작을 의미하지 않는다는 것을 발견한다. 제논의 운동의 재구성이 보여주듯, 칸트가 생각한 시간 역시 그 자체로 흐르거나 변화하지 않는 시간이고, 칸트가 최초의 인식의 순간이라고 여겼던 지각은, 대상들 또는 운동적 실재들을 이미 순수 지성적 표상 속에서, 실용적이고 사회적인 요구와 행위들에 적합하도록 공간과 혼합된 것이다. 그러므로 직관이 순수하게 실재를 직접적으로 바라볼 때에만 참이라면, 직관은 ‘선형적이지 않을 때’에만, 즉 자신의 모든 형식들로부터 벗어나려고 할 때에만 순수할 것이다.<sup>554)</sup> 이런 까닭에

553) Henri Hude, “Intuition et invention chez Bergson”, *Annales bergsoniennes IV*, p. 187-190.



칸트는, 베르그손이 형이상학적 실재에 대한 지각이라고 보는, 이 우월한 직관을 ‘그 직관 자체를 통해 직관 대상의 현존이 주어지는 근원적 직관(intuitus originarius)’, 또는 신과 같은 근원적 존재자에만 속할 ‘지적(intellectuelle 직관)’이라고 부르며, 이런 직관은 객관의 현존에 의존적이며 주관의 표상력이 대상에 의해 촉발됨으로써만 가능한, 인간의 ‘파생적 직관’의 영역을 넘어서기에, 물자체의 영역으로 가지 않는 한 불가능하다고 여겼다.<sup>554)</sup> 그러나 칸트의 생각대로, 우리가 지닌 선험적인 형식들과 일반 관념들이 그 자체로 존재하는 것들과 무관하게 우리의 인식의 구조들에 전적으로 상대적이라면, 그러한 형식들이 실질적인 행위와 인식들에 부합하거나 유용하다는 사실은 불가해한 것이거나 예기치 않은 조화로 설명할 수밖에 없게 된다.<sup>555)</sup>

그러므로 우리의 인식이 배재할 수밖에 없다고 여기는 경험의 직접적인 소여로 되돌아가기 위해서는, 인식의 형식 및 구조가, 실재하는 것을 가리거나 파괴한다기보다, 실재에 대한 ‘상징’들로서 실재들이 우리의 정신을 통해 굴절되게 한다고 보는 것이 더 합당할 것이다. 다시 말해, 비록 공간의 특성이 침투되었다 하더라도, 그것이 ‘시간’의 표상인 한에서, 시간은 실재적이다.<sup>557)</sup> 실제로 시간적

554) H. Hude, “같은 곳”, p. 190-192.

555) I. Kant, *KrV*, B72(『순수이성비판』, p. 271-272). 다음을 참고하자. “시론 이후 내가 제시한 모든 철학이, 칸트에 대립하여, 감성-이상의 supra-sensible 직관의 가능성을 긍정하기 위한 것이라고 한 당신의 의견은 전적으로 맞습니다. 칸트가 그것에 부여한 매우 확장된 의미에서 “지성”이란 말을 취했기 때문에, 나는 내가 말하는 것을 “지적” 직관이라고 부를 수 있었습니다. 그러나 나는 그것을 “지성-이상의 supra-intellectuelle”로 말하기를 선호했는데, 왜냐하면 나는 “지성”이란 말의 의미를 제한해야 한다고 여겼고, 그 이름을 본래 물질을 사유하기 위한 정신의 논증적 능력들 전체에 남겨두어야 한다고 생각했습니다. 직관은 정신을 대상으로 합니다.” 그러나 여기서의 지성-이상의 능력은, 이후의 논의되겠지만, 결코 지성과 반대 방향으로 간다는 것을 의미하지 않는다. *Mélanges*, p. 1322(베르그손이 슈발리에 J. Chevalier에게 보낸 편지, 1920년 4월).

556) 『창조적 진화』 제3장은 과거의 인식론이 해명하지 못했던 바로 이 문제지점에서, ‘물질의 관념적 발생’의 논의들을 통해 베르그손 자신의 제4의 선택지를 제시한다. 즉 물질과 사유의 형식과 관련하여, 기존의 해결들은 물질이 지성을 결정하거나, 지성이 물질을 결정하거나, 아니면 ‘기계로부터 나온 신’에 의한 둘 사이의 예정 조화에 기대는 것에 그쳤다면, 베르그손은 물질성과 지성성이 상호 적응을 통해 점진적으로 공통된 형식에 이르는 과정으로 설명한다. 즉 어떤 알 수 없는 상호조정이나 조화의 과정이 아닌, 정신의 지성성과 물질의 물질성 사이의 동시적인 ‘창조’의 과정이 그것이다. EC., p. 207.

557) 이와 관련된 일화로, 베르그손은 젊은 들뢰즈와의 서신에서, 자신의 강연을 짧게 요약해 달라는 한 부인에게 “제가 말했던 것은 시간이 실재적이라는 것이고, 그것은 공간에 속하지 않습니다”라고 압축적인 문장으로 대답하며, 이것을 통해 자신의 주장과 사유의 체계를 생성한 직관이 전달되기를 바랐다고 전하기도 하였다. *Critique : Bergson en bataille*, p. 399.

연속으로 지속하는 무언가가 어딘가에 있지 않다면, 우리의 매번의 지각들은, 마치 상영되지 않은 영화 필름의 한 조각, 한 조각이 그러할 것처럼, 서로 동시적으로 한없이 병렬될 뿐 어떤 시간적인 변화나 운동적인 이행도 발견하거나 생산할 수 없을 것이다. 그러므로 이미 강조했듯, 칸트가 감성적 직관의 형식으로 의미한 시간은 대상에 의존하고 수동적인 수용성만을 의미해서는 안 된다. 시간은 파생적 직관이 아니라, 시간적 연속을 형성하고 통일하는 자발적인 행위의 귀결이며, 지속을 발견하는 직관은 지속이 대상인 한에서 시간적 행위의 주관적 감성 과도 구분되고, 지성이 간접화한 내용을 다시 직접적이게 전환하는 한에서 지성 과도 구분된다. 그러므로 직관에 의한 지속의 발견에는 이미 대상의 현존을 창조하는 작업이 작동하고 있다. 위드Hude는 직관의 ‘대상’이 ‘직접적인 것’이고, 직관이 대상과 매체 없이 직접적으로 관계하는 인식 방법이라면, 직접적인 것은 직관이 발명해야 하는 것이 아니고 무엇이겠는가?라고 묻기도 한다.<sup>558)</sup> 즉 지속이라는 시간은 직관에 의해 발견되는 것이면서, 동시에 발명된다. 그러나 이에 대해서 주의할 필요가 있다.

“문제를 제기하는 것은 단순히 발견하는 것이 아니다. 그것은 발명하는 것이다. 발견은 현실적으로 또는 잠재적으로 이미 존재하는 것에 근거한다. 그러므로 발견은 조만간 발생할 것이 분명했다. 발명은 존재하지 않았던 것에 존재를 부여한다.”<sup>559)</sup>

즉 지성성과 물질성이 서로를 창조했듯, 직관은 지속을 그 대상으로 발견하고, 그러므로 존재를 부여받지 못했던 것에 존재를 부여한다는 점에서, 지속을 발명하고 창조한다.<sup>560)</sup> 이런 맥락에서, 자신의 직관을 “철학의 가장 정교화된 방법들 중의 하나”라고 설명했던 젊은 들뢰즈에게,<sup>561)</sup> 베르그손은 직관에 대한 정확하고 옳은 이해라고 동의하며, “직관은 지속의 이론에서 나왔고, 지속을 통해서만 이

558) H. Hude, “같은 곳”, p. 182.

559) PM., p. 52.

560) 베르그손은 『창조적 진화』에서부터 언급되었던 ‘발명’을 통해, ‘창조’를 통해서만 잘 드러나지 않는 지성과 직관의 ‘본질적인 친연성affinité’을 보여주고자 한다. 즉 ‘발명’은 근원적으로 생명에서 비롯된 인간의 지적이며 진취적 노력의 행위이지만, 지성이 진행하느냐 직관이 진행하느냐에 따라 다른 사회 속에서, 다른 귀결로 진행된다(가령, DS., p.40, 123-124 참고). 이 친연성은 이후 ‘실천 지성’의 논의 속에서 더 분명해질 것이다.

561) G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 1.

해될 수 있는” 까닭에, 자신의 “지속은 하나의 방법을 규정”한다고 설명한 바 있다.<sup>562)</sup> 즉 직관은 숨겨진 신비스러운 능력을 의미하는 것이 아니라, 오히려 ‘철학에 정확성의 정신’을 도입하는 것이며, 오직 지속이라는 실재하는 시간에 관여하기 위한 정신의 노력이라는 것이다. 베르그손은 이어서 펜싱을 하는 검객의 예를 든다.<sup>563)</sup> 상대를 공격하는 검객의 행위는 상대의 움직임들이 이끄는 연속된 생성을 보고, 상대방의 운동과 자신의 운동을 일치시키게 될 새로운 접촉의 지점을 “발명”하여, 한 번의 찌름을 통해 승리를 얻어낸다.<sup>564)</sup> 이 한 번의 찌름의 실행은, 수영을 익히는 예에서처럼, 바로 상대의 연속된 운동에 대한 정확한 앞의 수행이다. 이것은 펜싱을 연습하는 사람에게도 마찬가지이다. 연습생이 교본을 참고로 한다 하더라도, 그는 철학적 직관의 재구성처럼 다시 생생한 펜싱의 현장으로 돌아가기 위해, 생각 속에서 상대의 연속된 움직임을 분해하여, 시간과 공간에서의 그의 운동들이 펼칠 도약을 파악하고, 마치 본능이 그러할 것처럼, 자신의 동작들을 통해, 상상 속에서 발명된 상대의 정확한 운동의 생성 지점을 가리킬 줄 알아야 한다. 말하자면 지성에 부여하는 본능과 같은, 운동과 생성에 대한 정확한 앞, 이것이 직관이다.

중요한 것은 바로 이런 까닭에 직관이 대상의 운동을 연속된 지속으로 드러낼 뿐만 아니라, 나의 운동 역시 지속으로 창조하고 발명한다는 것이다. 즉 직관은 대상의 운동들이 나에게 귀속되어 열리고, 발명에 적합해지도록, 나 자신 역시 시간적 연속으로 발명한다.<sup>565)</sup> 행위의 주체가 대상과 뒤섞이는 것이 아니라, 나 역시 지속이 되고, 대상 역시 지속이 되어 경험의 질료가 되도록 직관이 ‘공통의 시간’의 지평을 발명하는 것이다. 그러므로 직관이 ‘대상의 내부로 옮겨가 대상 안의 고유한 것과 공감하는 것’이라고 할 때, 그것은 대상을 그 자체로, 또는 물질을 그 자체로, 사회 그 자체로 인식한다는 것이 아니다.<sup>566)</sup> 그것은 무엇보다도 대상에 지속을 부여하여, 정신화하고 의식화하는 것이고, 그 대상의 지속 안에서 대상의 고유한 본질 또는 대상의 운동의 고유한 방향에 공감하고, 그 운동의 ‘의미’를 포착하는 데 있다. 언제나 다시금 ‘정신에 의한 정신의 직접적인 바라봄’이

562) *Critique : Bergson en bataille*, p. 399.

563) *Critique : Bergson en bataille*, p. 400.

564) *Critique : Bergson en bataille*, 같은 곳.

565) H. Hude, “같은 곳”, p. 186.

566) PM., p. 181. D. Lapoujade, 『같은 책』, p. 55-56.

되도록 하는, 이 지적인 공감 또는 정신적인 공감으로 인해<sup>567)</sup>, 직관은 사회적인 것, 생명적인 것, 물질적인 것 등 다양한 실재의 운동들과 수준들로, 이를테면 정신적인 “도약”을 행할 수 있다. 그러나 이것은 지성의 수준에서 유사성 및 유비적인 추론을 수행하는 것이 아니다. 우주적 생성의 다양한 국면들과 수준들을 나의 내적인 운동들로 지속화/시간화하고, 이를테면 인간화하여 ‘소통’하는 것이고, 그 접촉 속에서 나 자신을 경험하는 것이다. 다시 말해, 수많은 타자성에 열려있는 심층의 바닥에서 경험하는 것, 그러므로 비인간적인 운동들에 열려있는 바닥으로 경험되는 것이 바로 나의 고유한 지속이자, 나의 창조인 것이다.<sup>568)</sup> 『물질과 기억』에서의 의식적 지각의 순간, 역동적 도식을 생성하는 순간, 운동을 ‘내적으로’ 인식하는 경우가 그러했듯, 직관은 지속이 마련하는 ‘공통의 지대’ 속에서, 내가 외부를 만나는 경험 그러므로 내 안에서 타자를 만나는 경험인 것이다. 그러므로 전통적 주체의 관점에서 인식의 알 수 없는 형식적 한계이자 궁극의 막(幕) 자체로서, 또는 공허한 무언가로 직관의 대상이 될 수 없었던 나는, 이제 직관의 대상이 되어 지속하는 실재들 중의 하나로서, 그리고 실재 자체로서 드러난다.

그러므로 지성적 개념들이나 사회적 이름들로 규정할 수 없을 지속으로서의 나를 발견한다는 것에는, 이미 그 지성의 표면과 활동을 넘어서, 정신 전체의 운동 속에서 나를 직관한다는 것, 즉 나를 생성 중인 운동들과 시간적 연속들로 발견하고 창조한다는 것이 함축되어 있다. 그래서 감동이 ‘지성-이하’의 지대와 ‘지성-이상’의 지대의 두 방향에서 생명의 운동과 관계하며 살아가는 생명체의 도덕적 경험을 의미한다면, 직관은 이미 표면과 심층 사이에서의 갈등을 떠나 ‘지성-이상’의 지대에서, 자신의 원리인 생명 자체와 소통하고 그것에 관여하는 자유로운 정신의 활동을 드러낸다. 바로 이런 까닭에, 신비주의의 직관이, 우리 안에 있는 생명을 발견하고, 생명의 도약을 경험한다는 것은, 그 도약과의 일치를 통해 나를 발명한다는 것뿐만 아니라, 생명의 도약을 정신의 도약이게 하고 정신화한다는 것, 그렇게 나의 인격을 형성하였던 시간적 운동과 창조의 힘으로 주변의 사회와 타자들을 인격화한다는 것을 의미한다. 나 자신의 생성이 창조와 발명의 근원 자체가 되도록, 나의 고유한 힘이 인간 하나하나의 영혼 전체에 창

567) PM., p. 42. D. Lapoujade, 같은 곳.

568) D. Lapoujade, 『같은 책』, p. 62-64.

조적인 힘으로 전파되도록 하는 것이고, 결국 모든 개체적 인간의 내면에서 발견될 수 있을 신성한 인간성 또는 정신성의 사회가 가능하게 하는 것이다.<sup>569)</sup>

바로 이런 이유에서 신비주의가의 직관은 여타의 직관보다 가장 우월한 지위에 있다.<sup>570)</sup> 지성을 자신의 이완된 상태이게 하는, 보다 집중된, ‘정교한 정신 l'esprit de finesse’이 직관이라면,<sup>571)</sup> 그것이 낳은 고유한 감동의 불꽃은 어떤 관념의 창조로 이어지고, 시인의 정신을 통해 시의 언어와 말로 재창조되며, 또 예술가의 작품이나 발명가의 발명 속에서 그 창조적 힘을 실현한다. 그러나 예술가가 창조적 직관 속에서 생산한 작품이 전달하는 생명의 약동은, 그것이 비록 감각적 형태들의 풍부함과 독창성을 통해 대상의 내적 운동에 공감하게 하며 아름다움을 표현한다 하더라도, 그것이 지니는 물질성의 한계로 인해, 더 멀리 전달되지 못하고 중단된다. 즉 그의 직관의 창조적 발명은 매번 또 다른 작품 속에서 다시 시작하고, 다시 새롭게 창조되어야만 한다.<sup>572)</sup> 반면, “탁월한 창조자는 그의 행위 자체가 지닌 강[렬]함을 통해 타인들의 행위 역시 강[렬]하게 할 수 있고, 그의 관대한 행동을 통해, [타인들의] 관대함의 화덕에 불을 지필 수 있는 사람이다.”<sup>573)</sup> 즉 신비주의적 직관에서 비롯되는 행위는 직접 인간의 영혼에 자신의 약동을 전달하여, 타인의 영혼이 스스로 도약하는 창조적 노력이 될 수 있도록 한다. 한 영혼의 전체를 움직이게 하는 창조적 감동을 통해, 자신의 피조물이 다시 ‘자신에 의한 자신의 창조’를 실현하는 생명의 약동 자체가 되게 하는 것, 따라서 도덕의 지평을 넘어, 도덕을 창조하는 형이상학적인 존재들을 출현시키는 것, 바로 여기가 신비주의의 도덕이 종적 인간의 도덕을 넘어, 새로운 도덕의 새로운 인간들의 세계를 여는 “도덕적 발명 l'invention morale”의 지점이다.<sup>574)</sup>

그러므로 동적 종교의 열림은 직관 속에서 영혼이 자신의 내적 원리와 일치하

---

569) DS., p. 86.

570) ES., p. 25.

571) PM., p. 87, *Critique : Bergson en bataille*, p. 400. 『창조적 진화』의 제3장의 「지성성과 물질성」 및 「물질의 관념적 발생」의 논의는 바로 지속의 경험 즉 지속과 일치하는 정신으로서의 직관이 긴장을 풀고 이완되면서 지성성을 드러내고, 그 지성성과 함께 물질성 역시 창조되는 과정을 보여준다(EC., p. 201-209, 237-251).

572) H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 104.

573) ES., p. 25.

574) DS., p. 75.

는 것이라는 점에서, 더 이상 유일한 하나의 운동이나, 고유한 자기 원인을 통해서도 도달할 수 없는 도덕적 주체의 자유의 새로운 차원을 드러낸다. 우선 직관은 발견인 한에서, 과거의 자신과 분리되지 않으면, 그 자신 역시 지속적으로 인식할 수 없는 자기 초월과 도약으로서의 정신의 활동을 의미한다. 그런데 이것은 동시에 현행적일 때에만 실천의 원리일 수 있는 도덕적 원리의 본성을 알리는 것이기도 하다. 즉 직관에 의한 지속의 창조가 도덕적 실천이면서도 도덕적 차원을 넘어서 형이상학적 차원이 되는 까닭은, 그 시간이 ‘존재의 자유’가 실현되는 순간이라 하더라도, 시간이 ‘필연적 실천’으로 이해될 수밖에 없는 현행성의 차원을 의미하는 데 있다. 그렇게 발명된 현재가 행위의 요구에 대한 응답이자, 자유의 요구인 한에서, 이 현재의 창조는 자유로운 존재의 자기 강제로서 필연적 행위의 원리를 실천하고 있는 것이다. 창조는, 이미 충분히 살펴보았듯, 자유인과의 역동적인 힘을 이외의 것을 지시하지 않는다. 그러므로 직관은, 결국 개체가 스스로 자신을 실현하려는 자유인과의 노력과 힘에 의존적일 수밖에 없는 도덕적 원리의 본질, 즉 형이상학적인 차원을 통해서만 그 원리를 작동시킬 수 있는 도덕적 차원의 본질을 생명을 통해 현시하고 있는 것이다.

이런 까닭에 아직 그 자신으로 돌아가지 못한 ‘어두운 밤’의 상태에 있는, 즉 스스로 그 밤을 탈출할 수 있는 출구를 찾지 못하는 영혼은 아직 진정한 도덕적 주체가 아니다. 여기서 그 자신으로의 회귀는 결코 이전의 자신으로 되돌아간다는 것이 아니다. 과거의 자신의 운동으로부터 벗어나 정지된 상태에서 고요히 새로운 출발을 기다리는 자신의 운동을, 새로운 시간적 지속으로 생성시킨다는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 이 영혼에게는 지속이 가능하도록 자신의 운동을 새로이 일치시킬 원리가 필요하다. 그러나 아직 신의 의지와 합일하지 않고 달리 자신을 이끌 무엇도 보이지 않는 까닭에, 아무런 지각도 일어나지 않는 그는, 생명은 물론, 실재도, 그 자신도 작동하지 않는 한계적 상황에 있다. 그런데 여기서 그가 아직 결정되지 않았던 자신의 의지로 되돌아가, 신의 의지를 그 자신을 운동의 원리로 삼아 주체가 되는 계기는, 그가 행위의 진정한 주인이 되어야 한다는 데에서 나온다. 이 자유가 결국 그의 영혼 전체가 행위로 이어져야 하는 필연성을 도입하는 자유인 한에서, 그를 이끌 필연성이 여전히 남아있었던 것이다. 따라서 이 자유는 『시론』에서 아주 드문 경험으로 설명되었던 지속하는 심

층의 자아의 실현을 의미하는 진정한 자유의 순간과 이어진다. 이제 『두 원천』을 통해, 진정한 자유는, 직관 속에서 자신의 지속을 발견함으로써, 지속[그 자신]이 요구하는 행위의 필연성에 강제되는 도덕적 자유라는 것에서 더 분명한 의미를 부여받는다. 말하자면 칸트에게서 초월이 의미했던 도덕의 작업들을 베르그손에게는 직관의 도약이 실행하는 것이다.<sup>575)</sup> 그러나 이 도약은 시간을 초월하기 위해 일어나는 행위가 아닌, “그 속에서 우리가 행동하는 지속” 즉 흐르는 시간 속에서 자신을 실현하는 행위로서의 자유를 의미한다는 점에서<sup>576)</sup>, 언제나 시간 안에서 시간이기 위한 도약을 의미한다. 가령, 잔다르크가 평화를 위해 자신의 목숨을 걸기를 결심한다고 할 때, 인간 하나하나를 인격적이게 하기 위한 이 열림의 도덕은 지성적 일상의 표면으로부터의 초월과 심층의 지속을 향한 직관의 도약을 의미하지만, 결코 비실재의 영역을 향하지 않는다. 초월이 있다면 새로운 행위의 지평과 세계로의 도약이 될 것이다. 즉 그에게 실천을 의미하지 않는 시간(현재)은 결코 열리지 않는다. 진정한 주체의 경험은 언제나 ‘사실’의 영역에 있다. 다만 이제까지의 논의에서 우리를 시간의 지평에 놓는 것이 행위가 삶의 요구에 따라 문제로서 주어질 때라면, 이 도덕적 자유의 지평에서 영혼을 시간 속에 놓이게 하는 행위의 요구는 바로 그 자신에게서 온다. 행위는 자신이 의지의 진정한 주인이기 위해, 그러므로 그 자신을 실현하기 위해 요구되고, 그 실행이 곧 자신으로부터 비롯된 강제의 실행이라는 점에서 실천적 자율의 의미를 지닌다.

그러나 이것은 동시에 자신의 내적인 도약으로 남아있던 생명을 그 자신의 의지로 즉 자신을 실현하는 원리에 따라 규정하는 작업이라는 점에서 ‘독특한 자율’이다. 즉 이 개별적이고 개체적인 영혼의 행위가 자신을 실현하고, 기존의 원리가 지녔던 한계를 극복하려는 한에서, 원리로서의 생명은 종적 사회를 위한 안정성이라는 한계에서 벗어나, 도약이라는 생명 자신의 본질 역시 실현한다.<sup>577)</sup>

575) H. Hude, “같은 곳”, p. 181. 보름스는 이를 베르그손에게서 이성과 동일시된 지성과, 그로부터 이성의 힘들을 다시 취한 직관 사이의 단절이 재정립되는 지점으로 설명한다. “L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant”, *Les études philosophiques*, Decembre, PUF., 2001, p. 463. 카씨러 역시 이를 베르그손의 생명의 윤리와 칸트의 초월적 관념론 및 윤리적 관념론이 모두 동일하게 주장하려는 도덕적 초월의 기획으로 설명하기도 한다. E. Cassier, “같은 곳”, *Annales Bergsonnes* III, p. 94.

576) MM., p. 207. DI., p. 166.

577) E. Cassier, “같은 곳”, *Annales Bergsonnes* III, p. 71-97.

영혼이 지성으로 환원되지 않듯, 이제 생명은 종적 인간으로 환원되지 않는 생명 자신의 도약을 개별적 인간의 도덕적 도약에 의존하여 현시하고, 그 미래를 열어 두는 것이다. 신비주의적 경험이 드러내는 진정한 도덕적 자유의 의미는 이렇듯 특권적 영혼이 스스로 새로운 실천 원리를 발명하며 규정하는 자유이외의 것이 아니다. 이것은 곧 지금까지의 실천의 원리 및 형식과 실천의 수행 및 내용의 관계를 전복시켜, 영혼 자신의 운동을 지속적으로 실현하고, 자신의 고유한 인격이 지닌 창조의 힘으로 주변의 운동들에 관여하고 바꾼다는 것을 의미한다. 그렇게 자신이 지니는 고유한 시간적 역량을 통해, 자신이 유효한 원인이 되어 운동들을 낳고, 자신으로부터 의지된 방향들을 이끄는 것이다. 이런 맥락에서, 카씨러는 이 자유로운 영혼에 대해 “유일하게 신성한 것을 아는 자는 바로 그 자신이 신성한 자이다”라는 뢰를린Hölderlin의 제안을 통해 표현하기도 한다.<sup>578)</sup> 이제 그가 자신의 영혼의 바닥에서 끝까지 발견하는 것이 곧 생명의 바닥이자 끝이 되며, 그가 그 자신 속에서 극복하고 이루려는 것이 생명적 운동의 도약이 된다.

그러나 바로 이런 까닭에 닫힘에서 열림으로 이동하는 순간은, 단지 해방의 순간만을 의미하지 않는다. 무엇보다 생명의 규범이 제공했던 행위와 삶의 지평에서 벗어나는 이 초월은 그 자체로 다른 세계의 경험을 의미하며, 자신의 한계를 지평과 세계의 한계로 인식하는 경험이기도 하다. 다시 말해 이 초월은 더 이상 내부와 외부의 경계가 없는 지평으로의 초월, 그러므로 대상으로도 주체로도 환원될 수 없을 순수한 지평의 경험으로서, 자신의 과거의 모든 순간들이 무규정성과 비결정성으로 열려있는 까닭에, 오직 자신으로부터 미래로 나아가기 위해, 순간들을 재배치하고 의미/방향을 태동 중인 경험이다.<sup>579)</sup> 이제 막 새로운 관념을 형성해야 하고 경험의 장을 열어야 하는, 관조와 행위의 일치를 위한 이 순간은, 들뢰즈의 표현을 빌자면 “사유가 사유하도록 강요받지만”, “사유되어야 할 것들les cogitanda과, 또 이 정식화되지 않은 힘들과 구별되지 않기에, 자신의 가장 커다란 역량과도 구별되지 않는, 사유의 고유한 무능impouvoir의 사태”이기도 하다.<sup>580)</sup> 이런 맥락에서, 이 경험은 소위 ‘주체 없는 초월의 장’으로 불리지

578) E. Cassier, “같은 곳”, *Annales Bergsonnes III*, p. 89.

579) 우리는 앞선 ‘제2부-제1장-제1절, 2) 실천과 기억의 두 형태’에서, 기억에서 관념과 의미의 맥락이 형성되는 과정에 대해 살펴본 바 있다.

580) G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 192.



만, 칸트의 관념론 반박처럼, 다시 외부와 내부를 나누는 경험으로 나아가지 않는다.<sup>581)</sup> 자신의 과거 즉 자신을 “살아있는 관념”이 되게 하는 것이며, 선형적인 범주를 사용하는 것이 아니라, 자신의 운동이 범주 자체로 작동하는 경험이다.<sup>582)</sup> 그것은 『물질과 기억』에서 ‘인간적 경험’으로의 전환이 그러할 것처럼, 이제 자신의 운동이 정신화하고 관념화하는 공통의 지대(지속) 속에서 타자의 운동들을 만나는 경험이다. 이런 까닭에, 이 경험은 칸트와 대립되어 칸트보다도 초월의 기획을 가장 엄밀히 추구했다고 평가받는 피히테의 물음 ‘어떻게 자기의 식이 세계의식일 수 있는가’와 비교되기도 하며, 근본적 경험의 발견으로서 골드슈미츠와 프라도, 이뿔리프로 이어지는 독일 관념론적인 현상학의 길과 이어지기도 한다.<sup>583)</sup> 들뢰즈는 이 신비적이고 영웅적인 영혼에 의한 경험을, 물질적인 가치들에 지배받았던 사회적 존재가 자신이 지녔던 모든 정체성과 가치들이 분열된 “평민le plébén”이 되는 경험으로, 그래서 마치 위대한 정신분열증 환자처럼, 시간의 세 번째 종합을 통해 분열되고 분할된 시간 전체를 나로서 이끌고 행위로 나아가야 하는 순간으로 설명하기도 한다.<sup>584)</sup> 중요한 것은 그럼에도 이 초월이 여전히 내재성의 지평을 형성하도록, 즉 자아가 겪는 분열과 균열을, 여전히 어떤 강요 혹은 폭력으로서, 행위라는 실재로 연속되게 하는 힘이 있다는 것이고, 그것이 곧 생명으로 경험되는 ‘펼연성’이라는 것이다. 이 신비주의의 경험은 완전한 정신적 도약으로서의 직관의 실행이 결국 지속으로서의 ‘나’를 ‘생성 중인 실재’로 반증하게 하는 데 있다. ‘나’를 수행하는 자율이면서도, 그 자율이 취해야 하는 시간이라는 형식으로 인해, 그 무한한 시간적 역량을 ‘감당하는’ 것에서 생명을 새로운 도약을 향하게 하는 것이다.

581) 칸트는 ‘경험적 사고 일반의 요청’ 중 ‘관념론 반박’의 부분에서 “데카르트가 의심치 않았던 우리의 내적 경험조차도 외적 경험의 전제 아래서만 가능하다는 것을 증명할 수 있을 때만 달성될 수 있다”고 설명하며, 기존의 관념론을 향한 자신의 비판을 강조한 바 있다. I. Kant, *KrV*, B274-B275. 『순수이성비판』, p. 456-458(강조는 칸트가 한 것이다).

582) Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie*, Philosophie, 2002, 139-153. E. Cassier, “같은 곳”, *Annales Bergsonnes III*, p. 94-95.

583) J.L. Vieillard-Baron, "L'expérience métaphysique et le transcendantal", *Kant-Studien*, vol. 84, issue 1(1993), 2009(published-online), p. 35. Jean-Christophe Goddard, 『같은 책』, Introduction.

584) G. Deleuze, 『같은 곳』, p. 121.

## 제 2 절. 참된 실천 지성 - 지적 감각으로서의 양식

이렇게 해서 열림의 도덕으로 이어지는 신비주의의 직관은 그 바닥에서 베르그손 철학이 출발했던 ‘지속’을 다시 만난다. 실천의 원리를 지시할 도덕의 지평이 새로움을 낳는 시간의 차원과 다시 만나는 것이다. 그러므로 이것은 단순한 재회가 아니다. ‘지속’은 이제, 본 글에서 논의했듯, 『시론』과 『물질과 기억』, 『창조적 진화』와 『정신적 에너지』에서의 논의들을 수합하여 『두 원천』의 종착지인 ‘진정한 실천 지성’을 향한다. 심층과 표층의 상반되는 두 극 사이에서 경험되는 심리적 지대는, 생명의 두 방향과 지성적인 인간 사이에서 형성될 수밖에 없는 힘들의 지대이자 도덕의 지대를 의미하고, 심층의 지속하는 자신과 행위 속에서의 일치치를 의미하는 자유로운 행위에는 이제 직관의 의미가 더해진다. 이런 까닭에, 직관 역시 지속하는 자아를 발견하는 것만을 의미하지 않는다. 직관은 지속의 발견이 곧 지속의 발명이자 창조이게 하고, 그것을 통해 직관 자신이 도약의 실행이자 정신적 생명의 힘을 현시하는 한에서, 새로운 도덕의 중심에서 자유를 논하게 한다. 즉 직관은 이제 지속이 단지 의식적 사실인 것만이 아니라, 생명의 사실이라는 것을 드러냄으로써, 열림이라는 사랑의 도덕이 결국 지속이 지니는 열림의 구조에 근거한다는 것을 알려주는 것이다.<sup>585)</sup> 다시 말해, 직관으로 인해 베르그손의 ‘사랑의 도덕’은, 종종 오해되듯, 단순한 도덕적 감정에 기초한 감정/느낌의 도덕을 의미하지 않는다.<sup>586)</sup> ‘정확한 정신’으로서의 직관은 더 이상 주관만의 고유한 기억이나 경험, 감정을 의미하는 감성의 차원에 머무르지 않고, 본능적인 느낌도 떠나, 정신 자신의 운동과 현행적 실재의 운동이 정확히 일치할 수 있을 지점의 인식을 의미한다. 『창조적 진화』의 지성과 직관에 관한 논의는, 이미 직관이 지성을 잃는 방향을 의미하지 않는다는 것을 분명히 했다. 즉 직관은 지성이 아니었다면 본능의 형태로 남았을 행위능력이자 인식능력으로, 지성의 도움을 통해서만 자신의 수준에 도달할 수 있다. 뿐만 아니라 직관은 관념을 창조하는 도약을 지성에 제공함으로써, 지성이 그것을 개념 속에서 부동화

585) Leonard Lawlor, *The challenge of bergsonisme*, Continuum, 2003, p. 79.

586) DS., p. 44. 본 글 역시 앞서 감동의 열림도덕을 논하면서 이에 대해 언급한 바 있다. 가령, Hans Reiner, *Die Philosophische Ethik*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1964, p. 101-105(『철학적 윤리학』, 이석호 옮김, 철학과 현실사, 1999, p.186-193)참고. E. Cassier, “같은 곳”, *Annales Bergsonnes III*, p. 96.

한다 하더라도, 오히려 사유가 ‘진리’를 향해 그 자신과 일치할 수 있을 변증법적인 것la dialiectique의 토대를 제공한다.<sup>587)</sup> 바로 이런 이유에서, 베르그손은 들뢰즈와 나눈 서신에서, 지성과 직관은 대립된 경향이 아닌 창조적 운동의 긴장과 이완이라는 ‘본질적인 친연성’에서 다루어져야 하며, 그것들을 통해 “확장된 합리주의le rationalisme élargi”의 가능성을 보아야 한다고 강조하기도 한다.<sup>588)</sup> 그러므로 문제는 오히려 ‘지적 활동’과 감각적 경험으로서의 ‘공감’을 동시에 의미하는 직관이 어떻게 ‘진정한 실천 지성’으로서 ‘도덕적 수행’을 의미할 수 있는가에 있다. 즉 어떻게 감각과 지적 능력이 결합하고, 그렇게 확장된 합리성을 통해 새로운 도덕을 향할 수 있을 것인가?

베르그손은 신비주의자들이 닫힘에서 열림으로 이행하면서 겪는 불안정한 평형 상태의 극복을 “우월한 양식bon sens supérieur”의 현시이자 지적인 건강함으로 설명한다.<sup>589)</sup> 말하자면, 보통의 지성적 인간이 감당할 수 없는 정신적 동요와 어려움을 극복하고 내적 균형을 이루는 ‘정신의 중용적인 건강함’의 본보기를 제공하는 것이다. 이것은 동시에 직관의 천재만이 제공할 수 있는 “우월한 질서에 대한 직관”으로 설명되기도 한다.<sup>590)</sup> 그러므로 관건은 직관이 어떻게 ‘양식’이라는 도덕적 실천 능력, 앞서 설명한 바에 따르면 진정한 ‘실천 감각’과 동일한 것이 될 수 있는지를 살펴보는 데 있을 것이다. 우선 직관이 수행하는 “느낌”부터 시작해볼 것이다. 그런데 지속의 열림의 구조로 간다는 것에는 언제나 일상적이고 표면적인 삶이 제공하는 불연속적인 공간화 된 지평에서 벗어나는 데 있음을 염두에 두어야 한다.

“꿈이 우리를 바로 그런 조건 하에 놓는다. 왜냐하면 잠은 유기적 기능들의 작동을 늦춤으로써 자아와 외부사물들 사이의 소통의 표면을 완전히 변형시키기 때문이다. 우리는 그때 지속을 더 이상 측정하지 않는다. 우리는 그것을 느낀다. 지속은 양으로부터 질의 상

587) EC., p. 239.

588) *Critique : Bergson en bataille*, p. 400-401. “직관은 오직 지성을 통해서만 전달될 것이다. 직관은 관념 이상이다. 하지만 스스로를 전하기 위해, 관념들에 올라타야 할 것이다.”(PM., p. 42).

589) DS., p. 241.

590) *Mélanges*, 「양식과 고전적 연구들」(1895), p. 361. 『물질과 기억』보다 먼저 발표된 글이라는 점에서 주의할 필요가 있지만, 『두 원천』에서도 종종 발견되는, ‘양식’에 대한 베르그손의 이해의 시작을 엿볼 수 있다. DS., p. 80.

태로 되돌아온다. 흘러간 시간의 산술적 평가는 더 이상 이루어지지 않는다. (...) [사실은] 깨어 있는 상태에서도 일상적 경험으로부터, 우리는 의식이 직접적으로 도달하는 것, 즉 아마도 동물은 지각하고 있을 질로서의 지속과, 말하자면 물질화된 시간, 즉 공간에서 전개됨으로써 양이 된 시간을, 구별하는 법을 배우고 있음에 틀림없을 것이다.”<sup>591)</sup>

즉 직관의 ‘느낌’은 일상의 감각처럼 손쉽게 주어지는 경험이 아니다. 직접적 의식에 도달해 지속을 느낀다는 것은, 동물이 되거나 꿈을 꾸듯, 지성적 삶의 방식이 형성한 일상의 ‘깨어있음의 습관’으로부터 해방되어, 오히려 깨어있지 않음으로 인해, 바라보는 의식과 보여지는 의식에 균열이 없는 상태, 즉 의식 전체가 의식 자신에게 현전하는 한에서, 의식이 그 자신으로 되돌아가는 경험이다. 말하자면 손쉽게 이용할 수 있는 순수 지성적 도구들과 습관들이라는 의식의 표면을 떠나, 표면이 발생시킨 심층과의 구분 자체를 와해시키고, 자신을 더 확장시켜, 대상 자체를 ‘점점 더 강렬해지고 집중되는 노력’을 통해 따라가는, ‘우리 자신을 초월하는’ 정신의 노력인 것이다.<sup>592)</sup> 따라서 이 노력은 『물질과 기억』의 원뿔의 도식에서 몽상가에 해당하는 원뿔의 맨 밑바닥에 해당하는 정신의 상태를, 도덕적 자유의 주제로 다시 소환하는 것처럼 보인다.<sup>593)</sup> 정신이 표면적이고 현행적인 의식의 차원을 떠나 스스로를 확장한다는 것은, 일종의 꿈의 상태처럼, 의식과 무의식의 경계 자체를 허물고 잠재적이었던 자신의 기억 전체와 만난다는 것이고, 그런 한에서 표면의 언어들과 습관들이 무력화되는 ‘무의미’와 ‘무법칙’의 상황에 처하는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 여기서 직관은 “느낌”이라는 감각적 경험으로서의 정신임을 잊어버려서는 안 된다. 베르그손은 직관을 ‘공감’ 이외에도 ‘실재와의 직접적인 접촉contact’, ‘직접적인 투시vision’, ‘정신적인 청진auscultation’ 등의 감각적 경험으로 설명한다.<sup>594)</sup> 그리고 바로 이 경험으로 인해, 바로 앞선 논의에서 확인했듯, 직관은 심층이라는 정신의 바닥에 도달해서도, 그 경험을 위해, 오히려 관념을 형성하여 그로부터 새로운 표면의 문법과 의미를 발생하도록, 가장 집중될 수 있는 무한한 시간적 역량으로서의 정신을 의미할 수 있다. 그런데 어떻게 감각적 경험이 지적인 노력이 되는 것인가?

591) DL., p. 94 : 밑줄 강조는 필자가 한 것이다.

592) PM., p. 27, 210.

593) 각주 308) 도식 참조.

594) PM., p. 22, 27, 196. L. Lawlor, *The challenge of bergsonisme*, p. 63-70 참고.

이런 맥락에서 ‘감각으로서의 직관’은, 앞서 기억의 두 형태를 통해 감각적 경험으로부터 ‘운동적 도식’을 형성하였던 ‘지적인 노력’의 과정을 떠올리게 한다.<sup>595)</sup> 여기에는 원뿔의 양 극단을 부단히 왕복하는 운동 속에서 관념을 실행하고, 이미지들이 서로 조정되게 하였던 정신의 고유한 작업 역시 포함될 것이다. 우선, 바로 앞 절에서 논의했듯, 펜싱의 상대를 처음 만날 때, 또는 내가 알아들을 수 없는 말을 처음 들을 때, 수학의 계산을 처음 배울 때를 떠올려보자. 이 처음의 순간 나는 확실한 것에서 출발하지 않는다. 그것들은 모호하거나 단지 암시만 될 뿐이다. 따라서 나는 그것들을 정확한 정보로 이해하기 위해, 정신적 도약을 통해서 대상들의 윤곽을 ‘이끌 수 있는 관념’을 발명한다. 그러나 여기서 멈추는 것이 아니다. 동시에 관념이 이끄는 방향 속에서, 상대의 대화, 또는 계산의 과정, 또는 상대의 움직임을 나 스스로 분석하고 재구성하는 과정을 동반해야 한다. 그런데 이 과정은 내가 타자의 운동들과 리듬들에 의존하여 진행되는 것이 아니다. 그것은 그것들의 내적 구조를 나의 기억들과 리듬들을 통해서, 그리고 그에 따른 ‘나의 감각들’을 통해서 재구성한다는 것을 의미한다. 즉 신체 S가 속하는 이미지들의 세계와 기억의 평면들을 왕복하는 운동 자체가 관념이라는 것은<sup>596)</sup>, 순수 지성적인 관념에 의존하여 대상의 운동을 파악하는 것이 아니라, 나의 기억 전체를 매개로 하여 직접적으로 대상의 운동을 느낀다는 것 이외의 것이 아닌 것이다.<sup>597)</sup>

그런데 이것은 ‘운동적 도식’이 도달하는 지점이기도 하다. 역동적 도식을 통해 경험한다는 것, 역시 현재 상황을 이끄는 대상의 연속적인 운동의 방향이 예견 불가능하다 하더라도, 그 운동의 전체를 시작부터 재구성하여, 그렇게 그것이 그리는 시간적 관계들에 대한 단순한 윤곽을 통해, 어느 순간에라도 나의 감각들을 통해서 전체가 드러나도록 그 전체를 표상한다는 것을 의미한다.<sup>598)</sup> 그러므

595) 『창조적 진화』 이후 등장한 『정신적 에너지』는 「지적 노력L'effort intellectuel」이란 글에서, 실제로 ‘지적인 작업intellection’이, 『창조적 진화』에서 규정된 순수지성의 작업이 아닌, 끊임없이 대상의 운동을 시간적 관계로 재구성하고 도식화하는 직관적인 작업의 편에서 설명하기도 한다. ES., p. 153-190.

596) 본 글의 ‘제2부-제1장-제2절’의 논의를 참고.

597) 바로 앞선 절 즉 ‘제3부-제2장-제1절-2)진정한 도덕적 자유-지속의 발명’에서 논의했던, 신비주의의 직관의 경험이 나 자신의 운동이 범주화되는 과정이라는 것 역시 이와 이어지는 설명이다. L. Lawlor, 『같은 책』, p. 78.

598) ES., p. 178-179, L. Lawlor, 『같은 책』, p. 76. 본 글의 ‘제2부-제1장-제1절-2)실천과 기억의 두 형태’ 논의 참고.

로 이 운동적 도식 역시 결코 현재한 적이 없었던 운동의 본질에 대한 ‘발명’의 노력이다.<sup>599)</sup> 그러나 바로 그로 인해, 역동적 도식은 그것이 단지 대상의 운동에 대한 윤곽이나 상징을 의미한다 하더라도, 결코 대상의 연속된 운동에 대한 빈약한 요약이나 추상적인 논리적 귀결을 의미하지 않는다. 전자의 경우라면 대상이 되는 현재의 이미지들을 벗어나 아직 진행되지 않은 운동의 방향을 창조한다는 것이 불가능할 것이지만, 역동적 도식은 대상의 시간적 방향 속에서 요소들이나 부분들이 발전한다 하더라도 포함될 수 있을 전체를 본다는 것을 의미한다. 또 후자의 경우라면 이 도식이 당면한 대상의 운동 이외에 다른 연속된 이미지들의 계열에도 적용될 수 있어야 하지만, 이 도식을 구성하게 한 요소들 중의 어떤 것이라도 배제되거나 변경된다면, 이 도식은 다르게 재구성될 것이다. 그러므로 운동적 도식과 관념은 결국, 구별되는 언어나 이미지들로 나아가기에 앞서, 연속된 운동의 시간적 실재로서 경험되는 대상을 파악하기 위한 정신의 ‘발명’이라는 점에서 동일한 지적인 활동을 지시한다.<sup>600)</sup> 즉 역동적 도식과 관념은 대상의 운동을 고정하는 대신 예측할 수 없는 운동 그대로 열어놓기 위해, 그것들의 방향과 의미를 나를 이끄는 운동 안에서 창조하는 것 이외의 것을 의미하지 않는다. 그러나 그 의미의 창조는, 펜싱에서 한 번의 정확한 찌름처럼, 고유한 대상들의 리듬들과 운동들을 그 자체로 ‘청진하기’ 위해, 그것들을 나의 시간적 운동과 리듬을 이끄는 방향들 속에서 고통스럽게 따라간다는 것이며, 나의 감각들을 매개로 하여 발견하고 찾아내는 것이기도 하다. 바로 이런 까닭에 이 ‘직관의 노력’은 지적인 감각일 수 있는 것이다.

그런데 이것은, 이미 살펴보았듯, 원뿔의 도식의 양 극단을 오가며, 진정한 “행동인” *l'homme d'action*이 되기 위한, 실재에 대한 감각 또는 실천적 감각을 의미하는 ‘양식’이기도 하다.<sup>601)</sup> 여기서 정신은 행위가 삽입될 정확한 지점을 찾을 때까지 이 ‘왕복운동’을 멈추지 않는다. 말하자면 지적 감각으로서의 양식은 결코 꿈꾸지도 본능처럼 자동성에 빠지지도 않는다. 생명의 방향 또는 삶에 주의하며, 어떤 섬광이 지나가며 무언가를 던져주기를 수동적으로 기다리는 것이 아니라, 부단히 자신을 독려하여 실재의 방향과 시간적 윤곽을 따라가기 위해 노력

599) ES., p. 174-177.

600) L. Lawlor, 『같은 책』, p. 77.

601) L. Lawlor, 『같은 책』, p. 78. MM., p. 170.

한다. 따라서 이 실천 감각으로서 양식 또는 직관의 지적 노력은, ‘상식sens commun’이 단지 사람들이 어떤 공동체 속에서 그 공동체를 위해 공유하는 경험적 삶이나 정신을 의미한다면, 결코 상식을 의미하지 않는다. 그렇다면 상식은, 직관의 방향이 아니라, 이를테면 순수 지성의 방향에서, 오히려 정신의 활력을 부동화하고 잠들게 하여, 닫힌 사회에 안주하고, 표면을 더욱 견고하게 하려고 할 것이다. 그러나 지적인 감각으로서의 양식은, 지금까지 확인했듯, 결코 사회적인 경험으로부터 주어지는 추출물이거나 순수 지성적 작업을 통한 논리적 의미의 도출이 아니다. 양식은 오히려 시간의 전진과 함께 진행되는 새로운 상황들에 고유한 노력을 들이기 위해 기존의 언어들과 습관들을 와해하는 것이며, 언제나 그것의 의미 자체가 역동적으로 규정될 수 있도록, 자신이 실현하는 운동들과 행위의 관점에서 지적인 균형을 잡으려는 노력이다. 그렇기 때문에, 그 현행적 행위의 표면을 더욱 확장하고 유연하게 할 ‘합리적인 방향의 진보’에 놓이게 한다.<sup>602)</sup> 그리고 바로 이로 인해 ‘양식’은 실재의 방향/의미에 대한 정확한 인식으로서, 참과 거짓, 옳고 그름에 대해 예감하고 느낄 수 있으며, 그것의 기준을 지닐 수 있다.<sup>603)</sup> 말하자면 그것은 실재에 대한 감각과 그에 대한 올바른 측정을 위해 자신을 심층적으로 움직이는 능력이며, 사유와 행위의 이 밀접한 연관성 속에서, 행위 안에서 삶을 수행하는 직관의 능력을 현시한다. 그러므로 이 “행동인”의 진정한 특징은, 그가 실재에 대한 올바른 행위를 위해 관조하거나 행위의 귀결에 대한 계산이 끝날 때까지 기다리지 않는다는 것에, 즉 행위가 요구될 때 지체 없이 자신의 행위 속에서 올바름이 실현되도록 “실천적 지성”이 된다는 것에 있음을 알 수 있다. 그에게 실천 감각이란 바로 행위를 위한 감각을 의미하며, 그런 한에서 실천적 삶과 동일하다. 환언하자면, 그는 “행위를 사랑하는 자(者)”이고, “행위에 민감하며le goût de l'action”, 행위와 함께 언제라도 도약할 준비가 되어있는 자(者)이다.<sup>604)</sup>

“그러므로 나는 양식에서, 그 자신 위에서 매번 다시 다신을 되찾는 어떤 지성의 내적인 에너지가, 완성된 관념들을 제거하면서 형성 중인 관념들에 자유로이 자리를 내어주고,

---

602) *Mélanges*, p. 364.

603) *Mélanges*, p. 361, 371.

604) *Mélanges*, p. 363. DS., p. 241.

참을성 있는 주의의 연속된 노력을 통해 실재에 자신을 다시 본뜨는 것을 본다. 나는 또한 그것 안에서 어떤 강렬한 도덕적 화덕에서 나오는 지적인 광휘rayonnement를, 정의의 감각에서 구조된 관념들의 올바름[정확함justesse]을, 마지막으로 그 특징이 재건한 정신을 본다.”<sup>605)</sup>

이렇게 해서, 양식은 지성적 인간이 지닐 수 있는 도덕적 자율의 능력을 현시한다. 특권적인 영혼의 ‘보다 우월한 질서’에 대한 직관에서든, 그로부터 전달된 감동이 실현할 새로운 실재의 방향을 취하기 위한 공감에서든, 양식의 본질은 기존의 언어와 개념들로 명확하게 파악되지 않기에 영혼 전체에 동요를 일으키는 혼동된 지각의 경험으로부터, 스스로의 내적 운동들을 통해 발명과 함께 새로운 행위의 질서로 나아가게 한다는 데 있기 때문이다. 뿐만 아니라 양식은 비로소 기존의 도덕을 닫힘으로 규정하고, 그것의 ‘비도덕성’을 알리며, “새로운 도덕의 기준”을 제공할 수 있게 한다는 점에서, 생명의 도덕을 인간을 통한 도덕의 지평으로 전환한다. 따라서 도덕적 수행의 의미는 더 이상 생명의 창조적 운동성을 잘 실현하느냐 잘 못 실현하느냐에 따라, 행위의 성공과 실패를 구별하는 데 있지 않다. 도덕의 수행은, 이를 테면 우리가 행위 하는 공간이 더 이상 물질적인 공간이 아니라, 지성적 인간의 삶이 드러내는 사회적 삶의 공간임을 드러내며, 지성적 인간들이 삶의 공간에서 형성하고 제시하는 힘들의 관계와 방향이 어떤 귀결을 낳을 것인지를, 즉 그것들의 의미를 ‘나뿔’, 또는 ‘옳음’과 ‘그름’을 기준으로 ‘예견하고 분별하는 데’ 있다.<sup>606)</sup> 앞의 논의에서 보았듯, ‘감각’은 이미지들의 총체 속에서 우리에게 유용한 이미지들을 걸러내고, 그에 대한 우리의 가능한 행위들을 준비하며, 우리의 행위들이 관여하는 실재들의 지평을 확보하는 것에 있다.<sup>607)</sup> 그리고 그것은 ‘삶에의 주의’라는 생명에 근원을 둔 행위의 규제적 원리를 수행하는 도덕의 지평을 함축하는 것이었다. 그런데 지적 감각을 통한 행위의 요구는 단지 물질적 운동들과 관계하는 수준뿐만 아니라, 지성적 인간이 형성해 온 행위의 지평들에서도 온다. 즉 원뿔의 도식에서, 현재의 요구에 응하기 위해 자신의 심층으로 도약하면 할수록, 다시 말해 잠재적이었던 나의 과거를 현행적 행위의 지평에서 현실화하면 할수록 확보되는 자유의 정도는, 결국 지적인 노

605) *Mélanges*, p. 365.

606) DS., p. 241. *Mélanges*, p. 361.

607) 본 글의 ‘제2부-제1장-제1절 감각-운동 도식으로서의 신체’논의 참고.



력과 지적인 감각을 통해 행위의 평면을 인간적이고 사회적인 평면의 질서가 되게 한다는 것을 의미하게 되는 것이다. 바꾸어 말하자면 우리가 감각하는 현재는, 본능적인 동물이 감각하게 될 것과는 다르게, 사회라는 실재의 질서를 위해 형성되는 힘들의 작동을 의미한다. 지성적인 인간에게 행위의 요구 즉 현재는, 언제나 사회적 환경의 맥락에서, 사회의 안정된 유지와 보존의 요구를 따르느냐, 아니면 사회라는 제도와 형식이 부여할 수 없는 인간 각자를 주체가 되게 하는 힘들에 응하느냐에 따라 다른 도덕적 사회를 향하게 되는 것이다. 결국, 지성적 인간이 도덕적 자율의 주체가 된다는 것은 언제나 뒤섞인 채로 경험되는 압력과 호출의 힘들 사이에서, 그러므로 자신의 삶의 공간을 의미하는 여러 힘들의 장(場) 속에서 기준이 될 균형점을 발견하는 것, 그렇게 해서 실재의 의미와 방향이 역동적으로 규정될 수 있을 그때그때의 기준을 마련하고 실행하는 것에 있다. 그리고 바로 이런 한에서, 이 도덕적 자율은 선형적이거나 시공간을 초월하는 보편적인 진리를 향하지 않는다. 그것은 언제나 현재에 당면하여, 그 현재의 요구에 대한 올바른 행위이기 위한 진리를 향하며, 그로 인해, 다가올 때 현재 역시 합리성의 진보에 열려 있게 하려는 세심한 주의를 의미한다.

이런 맥락에서, 베르그손은 ‘정의’가 인간들의 사회에서 보다 나은 질서를 의미하며 확장되고 유연한 진보를 이루는 과정을 추적한다.<sup>608)</sup> 물물 교환에서 ‘가치의 등가’를 의미했던 ‘정의’가, 사람들 사이의 관계를 의미하는 정의가 되어 사회가 개인에게 압력을 행사하는 의무로서의 ‘정의’가 되었다가, 한 사람 한 사람의 인격에 대한 신성한 권리를 의미하며 더 이상 어떤 측정의 관념도 불려일으키지 않는 정의가 되는 과정, 이를테면 닫힘과 열림 사이의, 무한한 거리를 지나는 도덕들이 연결되는 과정을 보자. 이 도덕의 실현 과정은 역사의 어떤 기간에 정의의 진보를 목적으로 둔 영혼들의 노력들 덕분에 조금씩 연속적으로 이루어지지 않는다. 어느 시대에나 정의는 사회의 의무로서, 자유인과 노예의 관계에서도, 또는 로마인과 야만인의 관계에서도, 또는 특정 공동체만을 지칭하는 세계 시민의 개념에도 존속했었다. 즉 이 개념의 확장은, 완전한 신비주의의 예처림, 기독교의 보편적 형제애라는 도덕적 창조가 열어놓은 새로운 실재의 방향을, 청교도 및 프랑스의 대혁명의 도덕적 창조가 연속된 약동으로 이어가는 데에서 실현되었다. 말하자면, “동요는 항상 누군가에 의해 주어졌던 것”<sup>609)</sup>이다. 하지만

---

608) DS., p. 68-81.

그것은 처음에 실현 불가능할 것이라고 여겼던, 자신을 능가하거나 자신을 뒤 흔드는 도약과 변혁의 방향을 “더 나은 삶의 환경”을 표상하며, 자신의 운동으로 실현한 도덕적 창조자들과, 그들이 가져온 새로운 방향들을 통해 기존의 것들의 한계와 부당함을 지적하며 새로운 제도와 개념 속에서 이어가고자 했던, 지성적 존재자들의 합리적 진보를 향한 노력이 아니었더라면 불가능했을 것이다. 다시 말해, 인간들의 도덕적 도약이 그 자체로 예견할 수 없는 것인 까닭에, 그 도덕적 창조의 과정을 비록 사후적으로만 추적할 수 있다 하더라도, 도덕의 진보가 불러온 새로운 사회적 가치의 발명과 지속은, 보다 나은 질서와 방향을 위한 양식의 실천적 노력을 통해서만 가능했다는 것을 분명히 보여주고 있는 것이다.

그런데 이와 같은 도덕의 역사는 동시에 왜 인간의 도덕적 자율이 모든 시대에서 도덕적 발명을 일으키며 실행될 수 없었던가를 보여주는 것이기도 하다. 동요가 누군가에 의해 언제나 주어졌었다 하더라도, 양식이 누구에게서나 실행되지 않았다면, 그것은 그 동요에 자신의 영혼 전체를 움직여 새로운 행위의 질서로 나아가는 대신, 다시 기존의 관습들과 규범들로 되돌아갔음을 의미한다.<sup>610)</sup> 즉 심층에서 동요가 일어난다 하더라도, 대부분의 사람들은 무엇보다도 땀을 흘려 먹고 살아야 하는 생존의 조건으로부터 벗어나지 못해, 쉽게 행위의 규범을 변경하기 못하며, 새로운 규범을 원하지도 않는다. 또 그로 인해 요구되는 지적인 감각의 노력을 동반하지 못한다면, 동요가 불러일으키는 새로운 운동의 의미를 제대로 파악하기도 어려울 것이다. 이런 까닭에 베르그손은 지성적 인간들의 ‘기계적 발명’이 이룩해왔던 것들과 ‘기계적 발명의 정신’을 인간의 생존의 결정짓는 물질적인 조건들로부터 해방시켜주는 것으로, 그러므로 ‘신비주의적인 것’이 ‘요청’할 수밖에 없는 보충적인 경향으로 규정한다.<sup>611)</sup> 인간을 제대로 먹게 해주고, 땀 흘리는 노동의 수고를 덜어주는 농기계, 산업 기계들 등의 발명은 인류를 더 이상 물질성에 헌신하는 것이 아니라, ‘땅 위로 올라설 수 있는 강력할 발판’을 마련함으로써, 인간의 시선을 ‘하늘을 바라보는’ 방향으로 바꿀 수 있게 해준

609) DS., p. 74.

610) 앞서 살펴본 바에 따르면, 동요는 영혼의 표면에서도 심층에서도 일어난다. 만일 표면에서의 동요로 인해 균형을 찾고자 한다면, 그것은 지성적 인간이 생명과의 관계에서 지닌 자유로 인해 행위의 정확한 지점을 찾지 못할 때이므로 일상적 생명이 사회를 위해 요구하는 의무의 힘에 다시 복종함으로써 도달할 수 있다(제3부-제1장-제1절 마지막 인용문 각주 참고).

611) DS., p. 329.

다.<sup>612)</sup> 순수 지성이 생명과의 관계에서 차지하는 이중적인 입장이 의미하듯, 기계주의의 본질은 오히려 생명의 창조적 도약을 자유의 방향에 놓는 데 있다. 즉 기계주의가 발명한 도구들은 인간의 신체를 연장하는 거대한 비유기적인 신체를 제공하여, 인간의 신체 능력과는 비교도 할 수 없는 거대한 능력들을 부여해주는 인간의 가장 위대한 ‘물질적 성공’을 의미한다.

그러나 인류가 누리게 된 물질적 풍요들이 불러온 이 막대한 자유로 인해, 인류는 더 이상 원인으로부터 결과를 예상할 수 없는, 그러므로 인간이 물질을 지배하는 것이 아니라 물질적 가치가 인간을 지배하게 되는 원인과 결과 사이의 심각한 불균형의 상황에 처하게 된다. 근대의 인간의 역사가 말해주듯, ‘이중적인 열광’의 법칙을 통해 안락과 필요들은 향락과 사치 등의 욕구들을 향해 더욱 나아가고, 이것은 사회가 점점 발달할수록 강화되는 소유권 및 사회의 위계 관계가 향하는 지배의 질서와 맞물려, 닫힌 사회의 경향을 더욱 공고히 하는 방향으로 나아간다. 물질의 풍요가 오히려 기술의 경쟁을 불러일으키고, 정치적인 상황들 등에 갈등의 요소를 넣음으로써 “전쟁”이라는 기계들의 가장 폭력적인 힘으로 표출되는 것이다.<sup>613)</sup> 즉 전쟁이라는 “반(反)생명적인” 귀결로 인해, 『창조적 진화』의 생명이 인간에게 부여했던 ‘수행적 원리로서의 도덕’은 더 이상 낙관적인 미래를 보장할 수 없는 위기에 봉착하게 된다.<sup>614)</sup> 게다가 전쟁은 사회 발전이 더 안정적이라고 여겨지는 현대의 사회에서도 끊임없이 진행 중이다. 말하자면 전쟁은 ‘닫힘’의 도덕이 가져올 수 있는 가장 현실적인 “당면한” 사태이자, 여전히 존속 중인 ‘닫힘’을 드러내는 것 이외의 것이 아닌 것이다.<sup>615)</sup> 이 전쟁의 사회는 “공격하거나 방어할 준비를 항상 유지하고 있는, 결국 어떤 전투태도가 강요되어 있는 사회”<sup>616)</sup>이고, 그 사회의 보존을 위해서라면 “가치들의 전복”이 당장이라도 일어나는 사회이다. 언제나 “정당한 것이 사악하고, 사악한 것이 정

612) DS., p. 331.

613) DS., p. 302-311.

614) 이러한 변화에는 물론, 『창조적 진화』와 『두 원천』 사이에 겪었던 제1차 세계대전이라는 큰 전쟁으로 인해, 베르그손이 『창조적 진화』의 시기에는 상상할 수 없었던 폭력적인 상황들을 목격하면서, 인간의 지성적 삶이 기계들 및 기술들과 이어졌을 때 가져올 수 있는 역사적인 재앙들에 대해 위기를 느꼈을 것이라는 해석이 지배적이기는 하다. *Annales bergsoniennes VIII : Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, PUF., 2014, p. 99-166.

615) F. Worms, “Le clos et l'ouvert dans Les Deux Sources de la morale et de la religion : une distinction qui change tout”, *Bergson et la religion*, PUF., 2008, p. 60.

616) DS., p. 283.

당하다”<sup>617)</sup>가 통용되는 사회인 것이다. 이렇게 닫힘은 그 내부에서, 자연이 결코 의도하지 않았을, ‘닫힘’의 “비도덕성”을 현시한다. 게다가 이 비도덕성은 닫힘의 경계 안에서는 전혀 의식되지 않는다. 이런 맥락에서, 베르그손은 거대한 인간 사회의 신체는 다시 영혼의 보충을 기다리고, 기계주의는 다시 신비적인 것을 요구할 지 모른다고 설명한다.<sup>618)</sup> 말하자면 이 거대한 문명을 이끌 수 있을 인간의 자기 초월과 새로운 도덕적 도약이 요구되는 것이다. 이것은 결국 신비주의적 인간의 우월한 직관을 통한, 지성적 인간의 종적 도덕의 한계를 극복해야 할 필요성을 의미한다. 양식으로서의 실천 지성을 지닌 인간은 ‘그렇게 해야 할 이 필요성을 느낄 것’이고, 인류의 미래를 열어놓기 위해, 닫힘으로 인해 멈췄던 생명의 도약을 중단할 것인지 이어갈 것인지를 결정해할 순간에 있음을 간파할 것이다.<sup>619)</sup> ‘전쟁을 일으키는 기계’가 되어 경쟁과 지배의 욕구로 뒤덮인 인간이 될 것인가, 아니면 스스로의 힘으로 인간의 미래를 바꿀 것인가? 이런 맥락에서 베르그손은 『두 원천』의 마지막을 이렇게 끝낸다.

“인류는 자신의 미래가 자신에게 달려있다는 것을 충분히 알지 못하고 있다. 우선 인류는 계속 살기를 원하는지를 알아야 한다. 그리고 나서 단지 살기 원하는지, 아니면 거기에 덧붙여 우리의 본질적인 기능이 우리의 반항하는 행성 위에서까지 수행되도록 필요한 노력을 제공할 것인지 스스로 물어봐야 한다. 우주는 신들을 만들어내는 기계une machine à faire des dieux이다.”<sup>620)</sup>

지금까지 논의했듯, 종적인 개체로서의 도덕이 단지 사는 것에 머물렀다면, 인간이 마련할 도덕적 도약은 그 한계를 넘어 지성적 인간의 본질인 정신적 생의 약동을 실현하는 데 있다. 그것은 단지 사는 문제가 아니라, 잘 살고 올바르게 살기 위한 도덕의 방향을 창조하는 것이며, 그 새로운 실재로서의 지속의 발명 속에서 신적 인류의 도덕적 사회를 지향하는 것이다. 그것은 나 스스로의 한계를 초월함으로써 실현하는 생명의 새로운 도약이기도 하며, 나 자신을 나를 존재하게 했던 원리 자체가 되어, 새로운 종의 탄생을 알리는 경험 자체가기 때문이다.

---

617) DS., p. 26.

618) DS., p. 330-331.

619) DS., p. 333.

620) DS., p. 338.

그러므로 인간의 새로운 도덕은, 우주 밖의 초현실적인 세계로 향하는 것이 아니라, 우리가 사는 지구(땅) 자체를 ‘신들을 만들어 내는 기계’로 탈바꿈하게 하는 것이 된다. 또 누구에게나 열린 이 도덕적 도약의 순간으로서의 새로운 지속의 발명은, 지속의 열림이 그 심층에서 드러내는 타자의 운동들과의 근원적 공속성으로 인해 언제나 ‘상호주체성’의 현장을 현시하며<sup>621)</sup>, 그로 인해 더 이상 하나의 동일성으로 특징지을 수 없는 ‘주체’들의 도덕을 향한다.<sup>622)</sup> 다시 말해, 이 지속의 열림이 마련하는 정신적 약동의 공통 지대가 곧 ‘열린사회’를 의미한다. 그리고 이 열린사회는 그에 속하게 될 각자가 도덕의 원리 자체가 된다는 점에서 보편성을 취하면서도, 그것이 언제나 그 개인을 통해 현실에서 실현된다는 점에서 구체성을 동시에 지닌다. 이런 까닭에 열린도덕은 도덕의 지평을 더 이상 추상적이거나 형식적인 보편성이 아닌, “구체적 보편성”의 지평으로 이동시킨다. 이것은 동시에 이 도덕이 법이나 권력 등의 사회 제도만으로 부여할 수 없는, 각각의 존재를 주체이게 하는 자유의 힘이자 생명의 힘의 실현 가능성에 호소하며, 그런 의미에서 이미 진정한 의미에서의 민주주의의 본질을 작동시키고 있다는 것을 의미한다.<sup>623)</sup> 바로 여기에 현행적 도덕으로서의 열린도덕과 열린사회의 진정한 의의가 있다.

---

621) C. Zanfi, “Le sujet en société chez Bergson”, p. 231.

622) Yala Kisukidi, “Création, universalisme et démocratie : La philosophie politique de Bergson dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*”, *Annales Bergsonnes* V, p. 251.

623) Y. Kisukidi, “같은 곳”.

## 결론 - 도덕의 진보

도덕의 근원을 생명에 둔 베르그손의 도덕 행위론의 특징은 무엇보다도 더 이상 인간의 지성이나 이성이 도덕을 규정하는 자리에 있지 않다는 것에 있다. 즉 도덕은 더 이상 인간의 합리적 판단이나 지적 능력에 의한 행위의 원칙으로서 수립되지 않는다. 생명을 지닌 존재로서, 생명이라는 자신의 존재 방식과 행위의 원리와 맞는 관계로 인해, 도덕은 우리에게 직접적으로 “느낌”을 통해 힘으로서 경험되고 주어진다. 그러므로 기존까지 수동적인 능력으로 고려되었던 감성적 능력이 도덕적 행위의 기초가 되며, 베르그손의 도덕은 감각을 열어둠으로써 감각이 제공하는 매 현재에 집중하게 한다. 담힘의 ‘압력’은 사회 전체의 무게로서 사회적 의무들을 실행하게 하며, 당면한 시대뿐만 아니라 과거 역사의 인물로부터도 도달할 수 있는 열림의 ‘호출’은 그와 같은 도덕적 선구자들과 더불어 새로운 인류 전체의 사회를 위해 행위 하도록 이끈다. 물론 여기서의 ‘현재’는 사회에서 시계가 매 순간 지시하는 ‘지금’이 아니다. 이 현재는 살아있는 존재자에게 주변의 환경들과 실질적 운동들로부터 주어지는 행위에의 요구이며, 반대로 생명의 행위의 필연성에 따라 살아있는 개체가 삶의 환경에 자신의 운동을 실현하기 위한 통로이기도 하다. 다시 말해, 베르그손의 도덕 행위론은 도덕을 인간의 고매한 정신이나, 현상을 초월하는 비인간적인 세계에서 찾는 대신, 생명이라는 가장 역동적이고 현행적이며 실질적인 행위의 현장으로 옮겨놓음으로써, 도덕의 지평에 시간적 질서의 특징을 도입한다는 점에서 순수지성주의의 도덕 철학과 전적으로 구별된다.

칸트의 실천 이성의 명령이 그러하듯, 만일 도덕의 원리 및 행위의 형식이 구체적 행위의 현장을 떠나 비시간적 영역에서 추상적인 형태로 제공된다면, 원리는 어떻게 나의 행위가 당면한 실재와 소통할 수 있을까? 시시각각 변하는 실질적인 사회적 상황들과 요구들에 따른 도덕 행위는 이해관계에 의존적일 수 있는 까닭에 진정한 도덕적 행위가 아니고, 오직 보편적이고 객관적인 필연성에 합당한 행위만이 진정한 도덕적 자유의 실행이라고 하더라도, 그 행위가 후자의 기준에만 합당할 뿐 전자의 기준에 합당하지 않다면, 공리주의의 논리가 그러하듯, 행위의 귀결에 따라 선(善)한 행위이나 악(惡)한 행위이냐의 평가가 달라질 수도

있을 것이다. 또 만일 내가 속한 사회가 이미 악(惡)한 사회라면, 아니면 인류 전체를 구성원으로 하는 사회 안에서의 행위라고 하더라도, 내가 아무리 실천 이성을 작동시킨다 하더라도, 나의 행위는 선(善)을 행하지 않았거나, 사회가 구체적으로 요구하는 것들을 해결하지 못할 가능성이 더 높다.<sup>624)</sup> 다시 말해, 도덕적 행위가 실질적인 행위 현장의 논리는 반영하지 못한다면, 행위와 행위가 영향을 미친 환경과의 소통이 실현해나갈 수 있을 ‘도덕의 진보’의 가능성은 사라진다. 도덕의 진보는 그 원리가 언제나 그것을 수행하는 자유로운 존재를 통해 갱신될 수 있다는 데에, 즉 현재의 요구에 따르는 행위의 현장에서 개인의 시간적 경험들이 현실화됨에 따라 더 정확하고 엄밀한 행위의 논리가 된다는 데에 있을 것이다. 그러나 도덕이 현상의 지평에서의 행위와 분리된다면, 여기서의 도덕은 유동적이고 가변적인 실재의 방향 및 의미와 점점 거리를 두게 될 것이다.

이런 맥락에서, 행위를 통해서 ‘합리적인 진화’의 가능성을 보았던 베르그손의 수행의 도덕 철학은 지적 노력과 행위를 공통된 실천의 지평을 형성하기 위한 하나의 과정으로 보게 한다는 점에서, 기존의 지성의 의미를 더 확장할 뿐만 아니라, ‘참된 지성주의’의 가능성을 선언한다. 베르그손의 도덕 행위론에 따르면, 지성은 더 이상 개념과 추상적인 논리 속에서 실재를 재단하는 활동에만 머물지 않는다. 지성은 대상들의 파동과 윤곽에 따라, 그것들 각각에 대해, 그것들을 이루는 요소들을 자신의 시간적 운동에 따라 분해하고 재구성하여, 그에 대한 정확한 파악을 통해, 대상과 나의 행위 사이에 ‘지적인 균형’을 이룬다. 여기서 대상의 운동 전체의 내적 구조를 발견한다는 것은, 인식 주관이나 행위의 주체가 임의적이거나 일방적인 결단에 의해 구성한다는 것이 아니다. 그것은 대상의 연속된 생성과 분절과, 나의 지속의 리듬 간의 일치점을 찾는 것이며, 그 대상과의 내적인 접촉 속에서 서로가 공유하는 시간적 실재의 지대를 창조한다는 것을 의미한다. 즉 여기서의 합리성은 나의 행위 속에서 대상의 운동과 정신의 운동이 통일된다는 데 있다. 실천은 존재의 이면이 아니라, 존재하는 것들의 본질이 되어, 그것들을 통해 실재를 형성하는 것이고, 그런 한에서 행위의 논리가 합리적인 진보로서 ‘도덕의 진보’가 되도록 하는 것이다. 이것은 동시에 행위 속에서, 그리고 행위로 인해 실재가 여전히 형성 중임을 알리는 것이기도 하다.

624) 가령, 강병호, 「칸트의 거짓말 논문」(『철학』, 2015, p. 27-48)을 참고할 수 있을 것이다.

이렇게 해서, 베르그손의 도덕 행위론은 결국 처음에는 기존의 철학에 비해 거의 역할이 없어보였던 지성의 의미를 새롭게 회복함으로써, 지성을 다시 도덕의 영역에 세운다. 그러나 베르그손에게 ‘진정한 실천 지성’은 더 이상 순수 지성이 아니라, 지성의 방향에서 지성의 한계를 극복하며 실재의 시간적이고 생명적인 본성을 직시하는 직관의 능력을 의미한다. 이 실천의 영역에서의 직관을 베르그손은 ‘양식’이라고 부른다. 그리고 이 양식을 필자는 ‘지적 감각’으로 규정한다. 지적 균형이자, 실재의 연속된 리듬과 방향을 파악하기 위한 지적 노력에 감각의 능력이 동반되는 이유는 분명하다. 직관 즉 실천 지성으로서의 양식은, 처음에는 단지 모호하거나 암시적으로 주어지는 대상들의 운동을 정확한 정보로 이해하기 위해, 정신적 도약을 통해서 대상들의 운동을 ‘이끌 수 있는 관념’을 발명하고, 이 관념이 이끄는 방향 속에서, 대상의 연속된 운동과 방향을 스스로 분석하고 재구성해야 한다. 그런데 이 과정은 대상들의 운동과 리듬들에 의존하는 것이 아니다. 나의 기억들과 리듬들을 통해서, 즉 나의 기억 전체를 매개로 하여 직접적으로 대상의 운동을 느낀다는 것이고, 나의 시간적 운동이 제공하는 ‘나의 감각들’을 통해서 재구성한다는 것을 의미한다. 이런 한에서 직관의 지적 노력이 제공하는 관념은 추상적이거나 논리적 관념을 지시하지 않는다. 운동적 관념이자 도식이고, 나의 행위를 통해 직접 실현되는 관념이자 나의 정신 전체를 통해, 고통스러운 노력을 통해 살아지는 관념이기도 하다.

그러므로 베르그손의 양식은 결코 순수 지성적 공간에서 계산이나 추론을 통해 귀결되는 행위로 나아가지 않는다. 양식은 꿈꾸지도 잠을 자지도 않는다. 끊임없이 밤샘하고 작업하며, 자신에게 생기를 불어넣는 대상들과 사회적 실재들에 정통하기 위해 늘 주의를 기울인다. 또 대상의 운동을 고정하는 대신 예측할 수 없는 운동 그대로 열어놓기 위해, 그것들의 방향과 의미를 나를 이끄는 운동 안에서 창조하며, 그것들이 나의 운동을 통해 실현되도록 한다. 바로 이런 맥락으로 인해, 생명의 수행적 도덕이 의미하는 ‘삶에 주의’하는 정신은, 행위 속에서 자신의 시간적 역량을 그 자신의 실현이자 자유로서 수행하는 생명적 존재의 존재 방식과 직결되면서도, 자신의 과거가 현실화되면서 그것의 잃었던 영향력을 되찾는 연속된 과정을 통해, 행위를 점점 더 인간적인 맥락과 사회적인 의미들을 향하도록 이끄는 도덕적 노력을 동시에 수행한다. 그리고 바로 이런 한에서, 적



어도, 인간의 자유로운 행위는 그것이 아무리 새로운 지각을 통해 새로운 실재를 창조한다 하더라도, 결코 비윤리적인 자유로 진행하지 않는다. 그의 도덕 행위론에 따르면, 생명적 존재자는 언제나 이미 행위로서 “실천의 지평”을 형성하고 그 안에서 도덕을 수행한다. 이런 까닭에, 베르그손의 도덕 행위론이 보여주는 도덕의 진보는 결국 ‘자유’와 ‘윤리’*l'éthique*를 동일한 방향에 놓는 ‘참된 실천 지성’ 또는 살아있는 도덕의 원리를 현시한다.

이것은 동시에 진정한 도덕의 의의를 그것이 어떤 실현 불가능한 이상이나, 그럼에도 불구하고 도달해야 할 목적이라는 데에서 찾는 것이 아니라, 나의 자유의 능력을 벗어나지 않는 한에서, 오히려 나의 능력을 극대화하는 것에서 찾도록 함으로써, 도덕 철학에 새로운 이정표를 제시하는 것이기도 하다.<sup>625)</sup> 나의 능력을 벗어나고, 내가 실질적인 행위로서 실현할 수 없는 도덕은, 결국 나의 행위에 아무런 영향을 미칠 수 없을 것이고, 그러므로 무의미한 저편에서 무력하게 머물러 있을 것이다. 반대로, 도덕은 언제나 그것을 실현할 수 있는 방법을 마련하는 한에서만, 진정으로 작동하고 살아있는 도덕이라 할 수 있다. 비슷한 맥락에서, 베르그손의 ‘현행성의 도덕 철학’은 더 이상 도덕적 실천의 의미와 가치의 기준을 행위의 현장을 떠난 관념 속의 이상적인 사회나 가능한 사회, 또는 여타의 다른 공동체 및 사회에 두지 않고, 현재를 공유하며 현행성에 동참하는 실재들과 타자들의 운동이 형성하는 방향과 의미에 두게 한다. 즉 언제나 이 구체적인 현재로부터 미래의 행위 가능성을 여는 것이며, 이 현재를 공유하는 누구라도 주체로서 연결될 수 있는 상호주체성 속에서, 각자의 구체적 행위가 곧 보편적 행위가 되도록 하는 새로운 기준을 불러온다. 말하자면 주변의 운동들과 타자의 운동들로 열림에 그 본질이 있는, 지속이라는 진정한 시간이 제공하는 생명적 역동성을 공유함으로써, 언제나 나의 행위 속에 나와 세계의 운동이 반영되게 하는 것이다. 요컨대 언제나 행위로 살아있고, 행위를 통해 열리는 실천의 시간으로서의 현재에 주의를 기울이는 것, 나의 시간이 언제나 실천의 시간임을 인식하는 것, 이것이 나의 삶과 사회의 삶을 동시에 이끌 수 있는 도덕에, 베르그손의 도

625) 이렇게 ‘존재is’와 ‘당위ought’를 결합함으로써 도덕의 문제를 새롭게 해석할 가능성을 모색하려는 시도는, 최근 제프리가 흄D. Hume의 도덕 철학을 통해 엿보려는 것이기도 하다 : Renée Jeffery, *Reason and Emotion in International Ethics*, Cambridge University Press, 2014, p. 19-25.

덕행위론의 진정한 의의가 있다고 하겠다.

마지막으로 베르그손의 도덕행위론은 여타의 도덕이론들과 많은 지점들에서 만난다. 가령, 생명적 존재인 한에서 누구든 존재의 이유를 부여받게 하는 사랑의 도덕은, 나의 도덕적 행위가 영향을 미치는 타자들 및 사회에 동물들 등의 살아있는 유기체 역시 포함되게 한다. 최근 동물들이 더 이상 수단이 아닌 도덕적 고려의 대상이 되어야 한다고 주장하는 피터 싱어Peter singer를 떠올릴 수 있을 것이다. 또, 칸트의 반성적 판단력에서 중요한 역할을 하는 ‘감성적 이념’은 지성의 한계를 극복하는 데에서 오는 베르그손의 직관이 실행하는 ‘살아있는 관념’ 또는 ‘나의 운동이 실행하는 관념’과 좋은 비교가 될 것이다. 마지막으로 베르그손의 수행적 도덕이론은 비트겐슈타인Ludwig J.J. Wittgenstein의 언어 철학 등에서 보이는 여타의 도덕 수행론과도 의미 있는 비교 연구의 장(場)을 마련해 줄 것이다. 다만 본 글에서 같이 다루지 못한 것에 대한 아쉬움과 본 연구의 부족함을 고백하며, 이러한 연구들은 차후의 과제로 남겨두기로 한다.

## 참 고 문 헌

### 1. Bergson의 저서

- *Essai sur les données immédiates de la conscience : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2007. 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』, 최화 옮김, 아카넷, 2001.
- *Matière et Mémoire : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2008. 『물질과 기억』, 박종원 옮김, 아카넷, 2005. 『물질과 기억』, 최화 옮김, 자유문고, 2017.
- *Le rire : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2007. 『웃음』, 정연복 옮김, 세계사, 1992.
- *L'évolution créatrice : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2008. 『창조적 진화』, 황수영 옮김, 아카넷, 2005.
- *Les deux sources de la morale et de la religion : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2008. 『도덕과 종교의 두 원천』, 박종원 옮김, 아카넷, 2015.
- *Les deux sources de la morale et de la religion*, GF Flammarion, 2012.
- *L'énergie spirituelle : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2009. 『정신적 에너지』, 엄태연 옮김, 2019.
- *La pensée et le mouvant : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2009. 『사유와 운동』, 문예출판사, 이광래 옮김, 1993.
- *Écrits philosophiques : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF., 2011.
- *Écrits et Paroles I*, par Rose-Marie Mossé-Bastide, PUF., 1957.
- *Œuvres*, PUF., 1991.
- *Correspondances*, PUF., 2002.
- *Mélanges*, PUF., 1972.

- *Cours I*, PUF., 1990.
- *Cours II*, PUF., 1992.
- *Histoire de l'idée de temps : Cours au collège de France 1902-1903*, PUF., 2016.
- *L'évolution du problème de la liberté : Cours au collège de France 1902-1903*, PUF., 2017.
- *Histoire des théories de la mémoire : Cours au collège de France 1903-1904*, PUF., 2018.

## 2. Bergson에 대한 연구서 및 논문들

- R. Aron, "Note sur Bergson et l'histoire", *Les Études bergsonniennes IV*, PUF., 1956.
- G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, PUF., 1972.
- R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, J. Vrin, 2008.
- , *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*, J. Vrin, 2003.
- , *Le Désir et la distance*, Vrin, 1999.
- , *Le tournant de l'expérience*, Vrin, 1998.
- , *L'espace lui-même*, Jérôme Millon, 1994.
- M. Barthélemy-Madaule, *Bergson : Adeversaire de Kant*, PUF., 1966.
- A. Béguin, P. Thévenaz, *Henri Bergson*, Édition de la Baconnière Neuchatel, 1943.
- R. Bernet, "La conscience et la vie comme force et pulsion", *Bergson : Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, cerf, 2012.
- G. Bianco, *Après Bergson, Portrait de groupe avec philosophe*, PUF., 2015.
- A. Bouanische, "《Moral ouverte》 et 《religion dynamique》 dans *Les deux Sources : unité ou distinction?*", *Bergson et la religion*, PUF., 2008.

- M. Cariou, *Lectures Bergsoniennes*, Questions : PUF., 1990.
- E. Cassier, "L'Éthique et la philosophie de la religion de Bergson", *Annales bergsoniennes III*, PUF., 2007.
- J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959.
- N. Cornibert, *Image et matière*, Hermann, 2012.
- G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF., 1968, 김재인 옮김, 『베르그송 주의』, 문학과 지성사, 2000.
- , "La conception de la différence chez Bergson", *Les Études bergsoniennes IV*, PUF., 1956.
- J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie : Essai sur Bergson*, PUF., 1954.
- E. During, "Présence et répétition", *Critique*, Editions du Minuit, 2003(n° 678).
- A. Feneuil, *Bergson, Mystique et Philosophie*, PUF., 2011.
- , "Le dieu de *L'évolution créatrice* est-il un dieu des philosophes?", *Annales bergsoniennes IV*, PUF., 2008.
- A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche : Volonté et réalité*, PUF., 2008.
- , *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, 2010.
- I. J. Gallagher, *Morality in evolution : The moral philosophy of Henri Bergson*, Martinus Nijhoff, 1970.
- Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie*, Philosophie, 2002.
- Jae-Hyung JOO, "De la durée à la vie, Une Dialectique entre Métaphysique et Politique chez Bergson", Thèse de Doctorat de l'Université de recherche Paris Science et Lettre, 2016.
- H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Vrin, 1999.
- , *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989.
- H. Hude, "Intuition et invention chez Bergson", *Annales Bergsoniennes IV*, PUF., 2008.
- L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, PUF., 1947.
- , "Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne", *Les Études*

- bergsoniennes IV*, PUF., 1956.
- J. Hyppolite, "Du bergsonisme à l'existentialisme", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo-abril, tome 1. 1949.
  - V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF., 1999. 『깊이 읽는 베르그송』, 류종렬 옮김, 갈무리, 2018.
  - Y. Kisukidi, "Création, universalisme et démocratie : La philosophie politique de Bergson dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", *Annales Bergsoniennes V*, PUF., 2012.
  - L. Lawlor, *The Challenge of Bergsonism*, Continuum, 2003.
  - D. Lapoujade, *Puissances du temps, versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit, 2010.
  - , "Sur un concept méconnu de Bergson : L'attachement à la vie", *Annales Bergsoniennes IV*, PUF., 2008.
  - A. Lefebvre and M. White, *Bergson, politics, and religion*, Duke University Press, 2012.
  - J-F. Marquet, "Bergson et la morale de 'Bon Sens'", *Bergson : Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, cerf, 2012.
  - M. Merleau-Ponty, "Bergson se faisant", *Signes*, Gallimard, 1960.
  - , *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, J. Vrin, 1978.
  - , *La nature : Notes cours du Collège de France*, Seuil, 1994.
  - J. Millet, *Bergson et le calcul infinitésimal ou la raison et le temps*, PUF., 1974.
  - E. N. Mouelle, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Harmattan, 2013.
  - V. Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze Encounters*, State University of New York Press, 2008.
  - J. Mullarky, "Breaking the circle : *Élan vital* as performative metaphysics", *Annales bergsoniennes IV*, PUF., 2008.

- , "Forget the virtual: Bergson, actualism, and the refraction of reality", *Continental Philosophy Review*, 2004(37: 469 – 493).
- K. A. Pearson, *Geminal Life : the difference and repetition of Deleuze*, Routledge, 1999. 이정우 옮김, 『짜트는 생명』, 산해, 2005.
- A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Les Éditions du Cerf, 1994.
- R. Polin, "Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire?", *Les Études bergsoniennes IV*, PUF., 1956.
- G. Politzer, *Contre Bergson et quelques autres : écrits philosophiques*, 1924–1939, Flammarion, 2013.
- B. Prado, *Présence et champ transcendantal : Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, OLMS, 2002.
- C. Riquier, *Bergson : Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, cerf, 2012.
- , *Archéologie de Bergson : Temps et métaphysique*, PUF., 2009.
- , "Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle", *Studia Phænomenologica IX*, Humanitas, 2009.
- , "Bergson (d)'après Deleuze", *Critique : Bergson en bataille*, Editions de Miniut, 2008(n° 732).
- , "Causalité et création : L'élan vital contre Plotin et la cause émanative," *Annales Bergsoniennes IV*, PUF., 2008.
- , "Le Problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources*", in *Bergson et la religion*, PUF., 2008.
- , "Bergson et le problème de la personnalité : La personne dans tous ses états", *Les Études philosophiques*, PUF., 2007(2 n° 81).
- K. Sarafidis, *Bergson : La création de soi par soi*, Eyrolles, 2013.
- M. Scheler, "Tentatives d'une philosophie de la vie", *Annales bergsoniennes VIII*, PUF., 2014.
- P. Trotignon, *L'idée de Vie chez Bergson*, PUF., 1968.
- J. L. Vieillard-Baron. *Le Secret de Bergson*, le félin, 2013.
- , *Bergson, la vie et l'action*, le félin, 2007.

- , *Bergson : La durée et la nature*, PUF., 2004.
- , *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, 1999.
- , *Le problème du temps*, Vrin, 1995.
- , "Spiritualisme et spiritualité", *Laval théologique et philosophique*, vol. 69(1), 2013.
- , "L'expérience métaphysique et le transcendantal", *Kant-Studien*, vol. 84, issue 1(1993), 2009(published-online).
- , "Bergson et l'idée de loi scientifique", *Annales bergsoniennes IV*, PUF., 2008.
- G. Waterlot, *Bergson et la religion*, PUF., 2008.
- , " «Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans : Individuation, Personnalité et Expression de Dieu dans Philosophie, cerf, 2012.
- F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF., 2004.
- , *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, 2000.
- , *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, PUF., 1997.
- , "Pour un vitalisme critique", *Esprit*, Edition Esprit, 2015(Janvier).
- , "L'actualité de Bergson", *Bergson : Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, cerf, 2012.
- , "Le clos et l'ouvert dans Les Deux Sources de la morale et de la religion : une distinction qui change tout", *Bergson et la religion*, PUF., 2008.
- , "À propos des relations entre nature et liberté", *La durée et la nature*, P.U.F, 2004.
- , "La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique", *Annales Bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, La phénoménologie*. PUF., 2004.
- , "L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant", *Les études philosophiques*, Decembre, PUF., 2001.
- , "Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de



- Bergson", *L'espace lui-même*, Jérôme Millon, 1994.
- C. Zanfi, "Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte", *Annales bergsoniennes V*, PUF., 2012.
  - *Annales Bergsoniennes I*, PUF., 2002.
  - *Annales Bergsoniennes II*, PUF., 2004.
  - *Annales Bergsoniennes III*, PUF., 2007.
  - *Annales Bergsoniennes IV*, PUF., 2008.
  - *Annales Bergsoniennes V*, PUF., 2012.
  - *Annales Bergsoniennes VII*, PUF., 2014.
  - *Annales Bergsoniennes VIII*, PUF., 2017.
  - *Les Études bergsoniennes IV*, PUF., 1956.
  - *Critique : Bergson en bataille*, Editions de Minuit, 2008(n° 732).
  - 김재희, 『베르그손의 잠재적 무의식』, 그린비, 2010.
  - , 「베르그손에서 창조적 정서와 열린사회」, 『철학사상』, 서울대 철학사상연구소, 제44권, 2012.
  - , 「베르그손에서 잠재성과 물질의 관계」, 『시대와 철학』, 제19권, 2호, 2008.
  - , 「베르그손의 기억 개념과 시간의 역설에 대하여」, 『철학연구』, 제63집, 2003.
  - 이선희, 「베르그손의 의식철학 : 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』 연구」, 『철학 사상』, 제40권, 서울대 철학사상연구소, 2011.
  - 조현수, 「베르그손 지속 이론의 근본적인 변화 : 시간 구성에 있어서 미래의 주도적 역할」, 『철학연구』, 제95집, 2011.
  - , 「〈생명의 형이상학〉 대 〈생명의 과학〉 - 베르그손의 〈내재성의 철학〉에 대한 현대 생물학적인 관점으로부터의 반성」, 『철학사상』, 제38권, 서울대 철학사상연구소, 2010.
  - , 「실증과학(la science positive)의 실증성(positivité)에 대한 베르그손의 이해」, 『철학사상』, 25권, 서울대 철학사상연구소, 2007.
  - 주성호, 「베르그송과 프로이트의 무의식 개념 비교연구」, 『철학과 현상학 연구』, 제34집, 한국현상학회, 2007.

- , 「베르그송의 신체철학에 숨겨진 현상학적 신체론」, 『철학과 현상학 연구』, 제23집, 한국현상학회, 2004.
- , 「현대 프랑스 철학과 신체의 문제 : 베르그송과 메를로-퐁티」, 『철학과 현실』, 제60호, 2004.
- 주재형, 「베르그송 『물질과 기억』에서의 기억의 보존과 가변성에 대한 연구」, 『철학과 현상학 연구』, 제77집, 한국현상학회, 2018.
- , 「베르그송에게서 주체와 종교」, 『가톨릭철학』, 제28호, 한국가톨릭 철학회, 2017.
- , 「순수 기억의 존재 양태에 대하여」, 『철학』, 제129집, 한국철학회, 2016.
- 홍경실, 「베르그송과 포스트휴머니즘과의 만남-신체에 대한 이해를 중심으로」, 『인문학연구』, 제111권, 충남대학교 인문과학연구소, 2018.
- 황수영, 『베르그송, 생성으로 생명을 사유하기 : 깡길렘, 시몽동, 들뢰즈와의 대화』, 갈무리, 2014.
- , 「깡길렘의 생명 철학에서 개체성과 내재적 규범의 문제」, 『의철학 연구』, 제15집, 한국의철학회, 2013.
- , 「베르그송 철학에서 의식의 주관성과 객관성」, 『철학』, 제105집, 한국철학회, 2010.
- , 「생성철학과 진화의 개념, 베르그송 진화론 해석의 현재성에 관하여」, 『동서철학연구』, 제57호, 한국동서철학회 논문집, 2010.
- , 『물질과 기억 : 시간의 지층을 탐험하는 이미지와 기억의 미학』, 그 린비, 2006.

### 3. 그 밖의 자료들

- H. E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990.
- , *Kant's transcendental idealism*, Yale University Press, 1983.
- E. Alloa, Élie During, *Choses en soi : Métaphysique du Réalisme*, PUF.,

2018.

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trd by Terence Iriwin, Hackett Pub, 1985. 『니코마코스 윤리학』, 강상진, 김재홍, 이창우 옮김, 도서출판 길, 2006.
- , *Metaphysics*, trd with Intro. & note by C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc. 2016. 『형이상학』, 김진성 역주, 이제이북스, 2007.
- G. G. Brittan, Jr. "Kant, Closure, and Causality", in *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, W. A. Haper and R. Meerbote, University of Minnesota Press, 1984.
- Christine M. Korsgaard, *The Sources of normativity*, New York : Cambridge University Press, 1996, 강현정 · 김양현 옮김, 『규범성의 원천』, 철학과 현실사, 2011.
- R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trd, par Michelle et jean-Marie Beyssade, GF Flammarion, 1992. 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, 1996.
- , *Œuvres et Lettres*, par André Bridoux, Gallimard, 1953. 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2014.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF., 1968. 김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2004.
- , *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, 1969, 이정우 옮김, 『의미의 논리』, 한길사, 1999.
- , *Mille Plateaux*, PUF., 1980. 김재인 옮김, 『천개의 고원』, 새물결, 2001.
- , *Kant's critical philosophy*, trs. by H. Tomlinson & B. Habberjam, University of Minnesota Press, 1983. 서동욱 옮김, 『칸트의 비판철학』, 민음사, 2006.
- M. Foucault, "The Subject and Power", *Critical Inquiry*, Summer Vol 8(4), 1982.
- G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie I*, PUF., 1968.
- , *La vocation actuelle de la sociologie II*, PUF., 1969.

- M. Henry, *De la subjectivité*, tome II, phénoménologie de la vie. PUF., 2003.
- T. Hobbes, *Leviathan*, Touchstone, 1997.
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, L.A Selby-Bigge, Oxford University Press, 1978.
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une phénoménologie pures*, trad., fr, Gallimard, 1950. 이종훈 옮김, 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들』, 한길사, 2009.
- , *L'idée de la phénoménologie*, trad., PUF., 1994.
- , *Méditations cartésiennes*, trad. franç, Vrin, 2001.
- William A. Harper, Ralf Meerbote, *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, University of Minnesota Press Minneapolis, 1984.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967. 소광희 옮김, 『존재와 시간』, 경문사, 1995.
- J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique I*, PUF., 1971.
- R. Jeffery, *Reason and Emotion in International Ethics*, Cambridge, 2014.
- I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Der Philosophischen Bibliothek Band 41, Felix Meiner, Leipzig, 1933. 백종현 옮김, 『윤리 형이상학 정초』(대우고전총서 016A), 2015.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956. 백종현 옮김, 『순수이성비판 1』(대우고전총서 19), 아카넷, 2006.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1967. 백종현 옮김, 『실천이성비판』(대우고전총서 005), 아카넷, 2002.
- , *Prolegomena zu jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*(1781), Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken(학술원판), Band IV. 백종현 옮김, 『형이상학 서설』(대우고전총서 032), 아카넷, 2012.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*(1786), Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken(학술원

- 판), Band IV. 『자연과학의 형이상학적 기초원리』, 김재호 옮김, 한국 칸트학회 기획, 칸트 전집 5, 한길사, 2018.
- , *Kritik der Urteilskraft*(1790), Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken(학술원판), Band V, 백종현 옮김, 『판단력비판』(대우고전총서 024), 아카넷, 2009.
  - , *Die Metaphysik der Sitten*(1797), Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken(학술원판), Band VI. 백종현 옮김, 『윤리 형이상학』(대우고전총서 031), 아카넷, 2012.
  - , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*(1798), Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken(학술원판), Band VII, 『실용적 관점에서의 인간학』, 백종현 옮김, 아카넷, 2014.
  - M. Kohl, "Kant on Freedom of Empirical Thought", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 53, No. 2, April 2015.
  - J. Laurent et C. Romano, *Le néant*, PUF., 2006.
  - J. Madore, *Difficult Freedom and radical evil in Kant : Deceiving reason*, Continuum, 2011.
  - M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. 류의근 옮김, 『지각의 현상학』, 문학과 지성사, 2002.
  - , *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964. 남수인, 최의영 옮김, 『보이는 것과 보이지 않는 것』, 동문선, 2004.
  - , *Signes, folio essais* : Gallimard, 1960.
  - J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Éditions du Seuil, 1970. 조현수 옮김, 『우연과 필연』, 궁리, 2010.
  - P. Montebello, *Nature et subjectivité*, Millon, 2007.
  - F. Ravaisson, *De l'habitude*, J. Vrin, 1981, 최화 옮김, 『습관에 대하여』, 누멘, 2010.
  - H. Reiner, *Die Philosophische Ethik*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1964. 『철학적 윤리학』, 이석호 옮김, 철학과 현실사, 1999.
  - J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, 2003.

- G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1989. 김재희 옮김, 『기술적 대상들의 존재 양식에 대하여』, 그린비, 2011.
- , *Cours sur la perception*, Les Éditions de la Transparence, 2006.
- B. Spinoza, *Éthique*, trd. & notes par Charles Appuhn, GF Flammarion, 1965. 강영계 옮김, 『에티카』, 서광사, 2003.
- A.W. Wood, *Kant's ethical thought*, Cambridge University Press, 1999.
- F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, Gallimard, 2009, 주재형 옮김, 『현대 프랑스 철학』, 길, 2014.
- *Les Notions Philosophiques*, Dictionnaire, Tome 1, dirigé par Sylvain Auroux, 2nd Édition, PUF., 1998.
- 강병호, 「칸트, 인간의 도덕적 감수성에 관하여 - 도덕법에 대한 존경심을 중심으로」, 『철학』, 제123집, 한국철학회, 2015.
- , 「칸트의 거짓말 논문」, 『철학』, 한국철학회, 제124집, 2015.
- 강지영, 「칸트의 『윤리형이상학』에서 "덕의무" 개념의 연역」, 『철학논구』, 제42집, 서울대철학과, 2015.
- , 「"어떻게 정언명령이 가능한가?" - 『윤리형이상학정초』에서 정언명령의 연역」, 『철학연구』, 제50집, 고려대학교 철학연구소, 2014.
- 김상환, 『왜 칸트인가』, 21세기북스, 2019.
- , 『니체, 프로이트, 맑스 이후 : 현대 프랑스 철학의 쟁점』, 창작과 비평사, 2002.
- , 「데카르트의 정념론과 그 이후」, 『기호학 연구』, 제28권, 한국기호학회, 2010.
- , 「데카르트, 프로이트, 라캉 : 어떤 평행관계」, 『현대정신분석』, 한국현대정신분석학회, 8권(2호), 2006.
- , 「우리 시대의 비평 읽기 : 들뢰즈의 CsO론」, 『안과밖』, 영미문학연구회, 22권, 2007.
- 김재인, 「바움가르텐으로 돌아가자 - 감(感)적 삶의 복권을 위한 한 시도」, 『근대철학』, 제9집, 서양근대철학회, 2017.
- , 「들뢰즈의 '아펙트' 개념의 쟁점들 : 스피노자를 넘어」, 『안과밖』, 영미문학연구회, 제43권, 2017.

- , 「들뢰즈의 비인간주의 존재론」, 서울대학교 박사학위논문, 서울대학교 대학원, 2013.
- 김재희, 『시몽동의 기술철학』, 포스트휴먼총서07, 아카넷, 2017.
- 박정태 엮고 옮김, 질 들뢰즈 지음, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사, 2007.
- 박정하, 「칸트의 인과론에 대한 연구 1 : 제2유추를 중심으로」, 『철학논구』, 서울대학교철학과, 제19권, 1991.
- 박찬국, 『하이데거와 윤리학』, 철학과 현실사, 2002.
- , 「초기 하이데거의 불안 개념에 대한 비판적 고찰」, *Catholic Theology and Thought*, 제62권, 신학과 사상학회, pp. 143-177, 2008.
- 백종현, 『칸트와 헤겔의 철학』, 아카넷, 2010.
- , 『이성의 역사』, 아카넷, 2017.
- , 『인간이란 무엇인가』, 아카넷, 2018.
- , 『한국칸트사전』, 아카넷, 2019.
- , 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문노총』, 제71권, 제2호, 2014.
- 양선숙, 「홉스에서 숙고와 의무」, 『법철학연구』, 제4권, 제2호, 2001.
- 이재훈, 「칸트 철학에서 지성의 자유」, 『철학』, 제137집, 한국철학회, 2018.
- 이찬웅, 「들뢰즈에서 창조의 세 전선(戰線)」, 『철학』, 제127집, 한국철학회, 2016.
- 정대훈, 「칸트 존경이론에서 주관적 전회와 절취(Subreption)」, 『철학연구』, 제112집, 철학연구회, 2016.
- 홍원표 외, 『한나 아렌트와 세계사랑』, 인간사랑, 2009.
- 황수영, 『근·현대 프랑스 철학』, 철학과 현실사, 2005.
- , 『시몽동, 개체화이론의 이해』, 그린비, 2017.

## Abstract

### The Study of H. Bergson's Moral Action Theory – In the horizon of Liberty and Life Metaphysics –

Lee Seon Hui  
Dept. of Philosophy  
The Graduate School  
Seoul National University

This article aims to study the Bergson's moral action theory. Therefore it ultimately does to treat the relation between Moral and Life in *Les deux sources de la moral and de la religion*, and to clarify a true significance of moral action theory that it implies. For it, I make meaningful research, which is necessary, to relight the topics such as 'freedom and life', as 'intuition and intelligence', as 'action and knowledge' which are mentioned in previous works. Above all, I will focus on that all works by Bergson center in the viewpoint of action, and that his proper philosophical problems which are the duration as true time, life as creative evolution, the practical knowledge as true intuition and intelligence, will be returned their places only in the terms of action.

Bergson's moral action theory opposes to traditional moral philosophy in that it insists that the direction of morality and freedom is not in the same, even antagonistic, unlike as Kant's argument of practical reason which insists that a causality of freedom is ability to follow it's own practical law called "kategorische Imperativ". But this view hides the nature of morality, or one of moral freedom. In the end, Kant made freedom beyond a



phenomenological experience, and transcendantal one.

But morality is the norm that induces social action to redeem individual freedom and maintain a society. So it cannot be in the same direction as freedom, which means an individual's own ontological movement. That's, morality has its own source in preventing or forbidding individual freedom. Moral acts, therefore, are not on the basis of logical necessity or rational judgment, but on the horizon of power of subordination, oppression, invitation, and response. Life emerges for this dynamic horizon of forces. Bergson's life does not appear to simply add biological consideration to human freedom or ability to act, as previous studies presupposed unconsciously. In *Matter and Memory*, it is the regulatory principle of action which is "l'attention à la vie", to which the living being must follow to realize himself as freedom. And in *Creative Evolution*, it appears as a horizon of performing practice.

Life is always the horizon of the necessity of action to the individual being of human being, and at the same time it is a new horizon of knowledge that forms reality and becomes part of reality through action. However, the execution of the performing principle of life results in a time horizon for the realization and practice of the freedom of duration for individual beings. The leap of life creates a volitional order, bringing the order of time with its effects. Morality means freedom from the principles of life, and therefore it means a necessity as a form which life must impose upon its own movement.

**Keywords :** closed morals, opened morals, life as principle of performing, life as actuality, moral freedom, duration, dynamic religion, leap, intuition, leap, true practical intelligence, causality of freedom.

**Student ID :** 2004-30044

